Die

Theologie der Vorzeit

vertheidigt

von

Joseph Kleutgen,
Priester der Gesellschaft Jesu.

Fünfter Band.

Zweite verbesserte Auflage.

Mit Gutheißung der Obern.

Münster,
Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.
1874.

Fünfte Abhandlung.

Von der Wissenschaft des Glaubens oder der Theologie.

Erstes Hauptstück.

Von der Theologie überhaupt.

I.

Wesen der Theologie.

286. Wenn man, wie dies ehemals gebräuchlich war, die Theologie für die Wissenschaft des Glaubens erklärt; so ist unter dem Glauben zunächst der Glaube im subjectiven Sinne (fides, quae credit) zu verstehen. Denn man nennt die Theologie scientia fidei, um sie von der Philosophie als der scientia rationis zu unterscheiden, und beabsichtigt somit dieselbe nach dem Prinzip, aus dem sie hervorgeht, zu bestimmen. Die übrigen Wissenschaften, will man sagen, wurzeln in der Vernunft, so daß sie außer der angebornen Denkkraft nur die Erfahrung voraussetzen; die Theologie aber geht aus dem Glauben hervor, und hat deßhalb die göttliche Offenbarung und das Licht der Gnade zu ihrer Voraussetzung: sie ist die Wissenschaft des Gläubigen als solchen. Nun kann man zwar eine Wissenschaft auch nach ihrem Inhalte bestimmen, aber doch

immer nur mit Abhängigkeit vom Prinzip; indem man nämlich den Inhalt nicht an sich, sondern insofern er durch das Prinzip gegeben ist, betrachtet. Die Theologie ist also auch die Wissenschaft von dem, was geglaubt wird (fidei, quae creditur), aber insofern es geglaubt (durch den Glauben gegeben) wird.

Indeß wenn sie nun doch vom Glauben sich unterscheidet, und zwar dadurch unterscheidet, daß sie die Wissenschaft des Glaubens ist; so muß sie auch von der Vernunft als einem Prinzipe abhängen. Denn unter Wissen verstehen wir immer ein durch das Denken vermitteltes Erkennen. Ist also die Theologie die Wissenschaft des Gläubigen als solchen; so kann sie nur der Inbegriff der Erkenntnisse sein, welche die Vernunft durch das Denken über den Glauben und seinen Inhalt gewinnt.

Die Theologie geht demzufolge aus einer Durchdringung des Glaubens und des Denkens hervor; und eine solche Vermählung des übernatürlichen mit dem natürlichen Erkennen kann uns um so weniger befremden; da wir betrachtet haben, daß das Nachdenken unter dem Einfluß der Gnade zum Glauben führt, und nach mancher Theologen Ansicht im Glaubensact selbst sich bethätigt. — Cosentius hatte im Eingange des Briefes, worin er dem h. Augustin einige Fragen vorlegt, geäußert, in Glaubenssachen müsse man nicht sowohl nach Gründen fragen, als sich dem Ansehen unterwerfen. Augustin dies billigend, bemerkt ihm jedoch, daß nichtsdestoweniger die Vernunft, nachdem sie sich gläubig unterworfen, nach Einsicht in das Geglaubte ringen dürfe und müsse. „Gott hasse in uns jene Gabe nicht, durch welche er uns vor den übrigen Geschöpfen ausgezeichnet habe, und ohne welche wir gar nicht glauben könnten. Denn wenn wir die Einsicht in das Geglaubte nicht vor dem Glauben fordern, sondern zuvor uns dem göttlichen Worte hingeben sollen; so muß doch eben dies die Vernunft uns lehren. Wie gering sie also auch sein möge, so geht sie doch ihrerseits ebenfalls dem Glauben voraus [1]). — Bei anderer Gelegenheit macht derselbe Kirchenlehrer auf-

---

1) Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus . . . . . Si igitur rationabile est, ut ad

merksam, daß wir manches wissen müssen, um den Inhalt des Glaubens auffassen zu können. Was es heiße Jungfrau sein, geboren werden, u. s. w. glauben wir nicht, sondern wissen wir, und müssen es wissen, um die Geburt Christi aus der Jungfrau glauben zu können[1]. Und wenn wir, fährt er am oben angeführten Orte fort, zum Glauben gekommen sind; so müssen wir wiederum unsere Vernunft gebrauchen, um den richtigen Sinn der geoffenbarten Lehren aufzufassen, und von dem verkehrten, aus dem die Irrlehren hervorgehen, zu unterscheiden. Wollen wir dann endlich des Nutzens, den die Offenbarung bezweckt, theilhaftig werden; so müssen wir Sinn und Bedeutung dessen, was wir glauben, immer mehr zu verstehen trachten[2]. Nämlich ohne dies Verständniß würde der Glaube weder dazu dienen, unser Herz zu reinigen und unsern Wandel zu heiligen, noch auch uns zu jener Betrachtung der Wahrheit zu erheben, die eine Vorbereitung und ein Vorgenuß des himmlischen Schauens ist.

Was so eben von dem Gebrauch der Vernunft in Sachen des Glaubens gesagt wurde, gilt, wie jedweder sieht, von allen Gläubigen; doch ist darin zugleich die Aufgabe der theologischen Wissenschaft angedeutet. Alle, die glauben, müssen, damit ihr Glaube ein

---

magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. Ep. 120 (al. 222.) n. 3.

1) Credimus Dominum Jesum Christum natum de Virgine, quae Maria vocabatur: quid sit virgo, quid sit nasci, et quid sit nomen proprium, non credimus, sed prorsus novimus. De Trin. l. 8. c. 5.

2) Melius est quamvis nondum visum credere, quod verum est, quam putare, te verum videre, quod falsum est. Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt, verum esse, quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre, quod credit. Porro autem, qui vera ratione jam, quod tantummodo credebat, intelligit, profecto praeponendus est ei, qui cupit adhuc intelligere, quod credit: si autem nec cupit, et ea, quae intelligenda sunt, credenda tantummodo existimet, cui rei fides prosit, ignorat. Nam pia fides sine spe et sine charitate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere, quod nondum videt, ut visionem speret et amet. Ep. 120 n. 8.

Intellectum vero valde ama; quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intelligas, utiles tibi esse non possunt. n. 13.

vernünftiger sei, einsehen, daß es gut und pflichtgemäß ist zu glauben; die Apologetik aber führt in wissenschaftlicher Weise die Gründe aus, die geeignet sind, alle Menschen zu dieser Einsicht zu bringen. Nicht minder sollen sämmtliche Gläubige jeder in dem Maße, in welchem es ihm gegeben ist, nach der richtigen Auffassung, Anwendung und tieferen Erkenntniß der geoffenbarten Lehren trachten; die Theologie aber übernimmt es, den ganzen Inhalt der Offenbarung aus ihren Quellen zu erheben, und wider die Irrlehren zu vertheidigen, im Lichte der christlichen Wahrheit Vorschriften für alle Stände und Verhältnisse des Lebens zu ertheilen, in die tiefere Erkenntniß jener Wahrheit ihrem ganzen Umfange nach einzuführen, und mit dieser Vollständigkeit wie in andern Wissenschaften jenes strenge Verfahren zu verbinden, das einem Lehrvortrag wissenschaftliche Ordnung und Gründlichkeit giebt.

287. Es ist hiermit bereits sowohl die Aufgabe, als auch die Eintheilung der Theologie angedeutet; jedoch bevor wir über diese reden, müssen wir bei der Betrachtung ihres Wesens noch etwas verweilen. — Um dasselbe zu bestimmen, lehrt der h. Thomas, die Theologie sei eine Wissenschaft; weil sie nämlich aus gewissen Grundwahrheiten durch Vernunftschlüsse zu weiteren Erkenntnissen führt; aber diese Grundwahrheiten erhalte sie durch den Glauben, und könne daher jenen untergeordneten Wissenschaften, die ihre Prinzipien aus einer höheren entlehnen, verglichen werden. Wie die Perspektive ihre Grundsätze aus der Geometrie, und die Geometrie die ihrigen aus der Metaphysik entlehne; also empfange die Theologie ihre Prinzipien vermittelst des Glaubens aus der Wissenschaft Gottes [1]).

---

1) Dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria et hujusmodi; quaedum vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam et Musica ex principiis per Arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et Beatorum. Unde sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata a Deo. Summa. p. 1. q. 1. a. 2.

Weil die Erkenntniß der Glaubenswahrheiten, welche dem Gesagten zufolge die Theologie anstrebt, nichts anderes ist als jene *γνωσις* oder intellectus, wovon die hh. Väter und besonders Augustin oftmals reden; so sieht man, wie vollkommen die Lehre des h. Thomas mit dem Satze der Väter, daß dem (theologischen) Erkennen oder Wissen der Glaube vorhergehe, übereinstimmt. — Indeß haben eben daraus einige Scholastiker beweisen wollen, daß die Theologie mit Unrecht für eine Wissenschaft erklärt, und den untergeordneten Wissenschaften verglichen werde. Wissen nämlich heißt die Sache aus ihrem Grunde erkennen: nur dadurch also wird eine Erkenntniß zum wahren Wissen, daß sie auf jene ersten Grundsätze, deren Wahrheit von selbst einleuchtet, zurückgeführt und aus ihnen begriffen wird. Demzufolge giebt es, wie der h. Thomas selbst oftmals sagt, kein Wissen ohne Evidenz. Wenn also, folgert man nun weiter, an die Stelle jener Grundsätze, solche Lehren treten, deren Wahrheit wir nicht aus ihnen selbst erkennen, sondern auf das Zeugniß eines Andern annehmen: so kann auch die daraus sich entwickelnde Erkenntniß nicht Wissen genannt werden; sie ist kein Begreifen der Wahrheit aus ihren ersten Gründen. — Man kann sie aber auch nicht den Wissenschaften, deren Prinzipien aus einer höheren gewonnen werden, beizählen. Denn die Natur dieser Wissenschaften fordert, daß jener, der sie besitzt, selbst ihre Grundsätze aus einer höheren Wissenschaft begreifen könne. Vermag er das nicht, sondern muß er sie auf das Ansehen Anderer annehmen; so ist seine Erkenntniß keine untergeordnete, sondern eine unvollendete Wissenschaft, die ihren Namen mit Unrecht trägt.

Indessen obgleich diese Bemerkungen für die schärfere Bestimmung der Begriffe nicht unnütz sind; so ändern sie doch an der Lehre selber nichts, und führen nur aus, was in den Worten des h. Thomas hinlänglich angedeutet war. Indem er sagte, die Theologie sei zwar eine Wissenschaft, aber eine solche, die ihre Prinzipien nicht durch eigene Einsicht, sondern durch den Glauben empfange; wollte er doch gewiß eben dadurch aufmerksam machen, daß ihr abgehe, was die Wissenschaft als solche vollendet. Wir lesen oftmals bei ihm, daß der Glaube bei allen Vorzügen, die er durch seinen Ursprung, seinen Gegenstand, seine Wirksamkeit zur Heiligung des Lebens habe, nichtsdestoweniger darin dem Wissen nachstehe, daß er

der klaren Einsicht entbehre[1]). Ohne Zweifel müssen wir hienach, was er von der Theologie im Vergleich mit den übrigen Wissenschaften sagt, erklären. Bei anderer Gelegenheit bemerkt der h. Lehrer, wenn es eine Wissenschaft gäbe, die auf natürlich erkannte Prinzipien nicht zurückgeführt werden könnte; so würde dieselbe nicht gleicher Art mit den übrigen Wissenschaften sein und den Namen Wissenschaft mit ihnen nicht in demselben Sinn gemein haben[2]). Warum sagt er: wenn es eine solche Wissenschaft gäbe? Nämlich er redet hier von einer Wissenschaft, deren Prinzipien in übernatürlicher Weise, aber nicht bloß durch den Glauben, sondern durch eine im Lichte der Gnade gegebene Einsicht erkannt würden. Eine solche Wissenschaft aber besitzen wir nicht. Würde sie uns zu Theil, so wäre es eine Wissenschaft höherer Art. Die Theologie ist im Besitze von Prinzipien, die in übernatürlicher Weise erkannt werden, und darum ist auch sie höherer Art, als die menschlichen Wissenschaften: aber weil sie ihre Prinzipien nur im Dunkel des Glaubens empfängt; darum ist sie in dieser ihrer Art unvollendet, und insofern steht sie den natürlichen Wissenschaften nach.

Darnach ist also auch jener Vergleich der Theologie mit den untergeordneten Wissenschaften zu erklären. Der Theologe verhält sich allerdings wie ein Schüler, der die einer höheren Wissenschaft angehörenden Grundsätze, bis er fähig wird, ihre Wahrheit selbst einzusehen, auf das Ansehen seines Lehrers annimmt. Denn obschon wir durch die theologischen Untersuchungen zu einer etwaigen Einsicht in die Glaubenslehren selbst gefördert werden; so erhält doch diese Einsicht niemals jene Bestimmtheit und Helle, mit welcher wir die Grundsätze der natürlichen Wissenschaften erkennen[3]). So lange wir in diesem Leben fern vom Herrn pilgern, erkennen wir nur im

---

1) Summa. p. 2. 2ae. q. 2. a. 1. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 1. ad 5.

2) Si esset aliqua scientia, quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis nec univoce scientia diceretur. In l. 3. Dist. 33. q. 1. a. 2. sol. 4.

3) Habitus istorum principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet: et sic fit quaedam defectiva cognitio non ex defectu certitudinis cognitorum, sed ex defectu cognoscentis: sed

räthselhaften Dunkel des Glaubens; und nicht die erleuchteten Lehrer der Kirche, sondern die Seligen des Himmels vergleicht der Apostel mit dem zum Manne gereiften Knaben (n. 156). — Um nichtsdestoweniger den Namen Wissenschaft zu rechtfertigen, ist auch folgende Bemerkung des h. Thomas nicht ohne Grund. Wer eine Wissenschaft inne hat, ohne ihre Prinzipien aus der höheren, welcher sie entnommen sind, zu begreifen; dessen Erkennen ist allerdings unvollkommen: insofern er jedoch, was in seiner Wissenschaft aus jenen Prinzipien hergeleitet wird, durch das Denken der Vernunft und nicht durch die bloße Erfahrung oder durch den Glauben erfaßt; wird dies sein Erkennen mit Recht Wissen genannt. So darf man also auch die Theologie, insofern ihr Inhalt aus den Prinzipien des Glaubens durch Nachdenken gewonnen wird, Wissenschaft heißen[1]).

288. Aber wenn sie in der erklärten Rücksicht mit der untergeordneten Wissenschaft, so wird sie in anderer Beziehung hinwiederum mit der Metaphysik verglichen. Als die höchste unter den rein menschlichen Wissenschaften muß diese in ihren Prinzipien die ersten Anfänge des vernünftigen Erkennens enthalten, und kann daher zwar ihren innern Zusammenhang nachweisen, und insofern die einen durch die andern begründen; aber mit dem, welcher alle läugnete, könnte sie sich nicht einlassen, es sei denn um die Einwendungen, die er erhöbe, als nichtig zu erweisen. In solcher Weise verfährt auch die Theologie: die Verbindung, welche die Glaubenslehren unter einander haben, zeigend, begründet sie die einen durch die andern; wer aber, die Offenbarung selber läugnend, keine jener Lehren annimmt, den überführt sie nicht von der Wahrheit dieser,

---

tamen ratio manuducta per fidem excrescit in hoc, ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit, unde dicitur Is. 7. secundum aliam literam: Nisi credideritis, non intelligetis.

In ll. sent. Prolog. q. 1. a. 3. sol. 3.

1) Ille, qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus, qui habet scientiam subalternantem; nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his, quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his, quae concluduntur ex articulis fidei. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 9. ad 3.

sondern nur von der Grundlosigkeit seiner Einreden wider dieselben (n. 9.). Obgleich nämlich die Metaphysik keine Voraussetzungen macht, so ist sie doch nicht möglich ohne ihr Prinzip, die Denkkraft des Geistes; wer aber ihre Prinzipien allzumal verwirft, der verläugnet damit die Denkkraft selber. Wie nun die Vernunft das Prinzip der Metaphysik, so ist der Glaube das Prinzip der Theologie. Die geoffenbarten Wahrheiten, von denen sie ausgeht, sind ihr durch den Glauben ebenso wie der Metaphysik ihre Prinzipien durch die Denkkraft unmittelbar d. h. ohne Beweis gewiß; sie sind ihr aber auch nur durch ihn gewiß. Der Ungläubige verhält sich also zur Theologie, wie der Unvernünftige zur Philosophie: er entbehrt des Prinzip's, durch das allein sie möglich ist [1]).

Diese Bestimmungen bieten keine Schwierigkeit dar, so lange man nur jene Beweise betrachtet, welche im Innern der Theologie aus geoffenbarten Lehren geführt werden. Von diesen redet der h. Thomas [2]). Nun ist aber die theologische Wissenschaft auf solche Beweisführungen nicht beschränkt. Sie weist auch die Glaubenslehren selbst in den Quellen der Offenbarung nach; und um dies mit wissenschaftlicher Berechtigung zu können, beweist sie überdies das Dasein der Offenbarung und die Aechtheit der Quellen, aus denen sie schöpft. Darin nun scheint sie nicht nur von der Metaphysik sich zu unterscheiden, sondern auch in ein Verhältniß der Abhängigkeit von den menschlichen Wissenschaften zu treten. Die Metaphysik kann die Wahrheit ihrer Prinzipien wider den, der alle läugnet, nicht beweisen. Denn weil diese die ersten Anfänge alles vernünftigen Erkennens sind; so müssen sie vor jedem Beweise als gewiß anerkannt sein. Die Metaphysik könnte also die Quelle, aus

---

1) Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent; quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis.
S. Thom. in ll. Sent. Prol. q. 1. a. 3. sol. 2.

2) Er sagt: Si vero adversarius nihil credat eorum, quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes. Es sind also dies die sogenannten rationes theologicae.
Summa. l. c.

der sie dieselben schöpft, nur dadurch als zuverlässig erweisen, daß sie die Wahrheit der Prinzipien und damit eben diese Zuverläßigkeit ihrer Quelle d. i. der Denkkraft voraussetzte. Aber so verhält es sich nicht mit der Theologie. Eben weil der Glaube ihr Prinzip und die Offenbarung ihre Quelle ist; gehen ihr nothwendig Erkenntnisse vorher. Nun wurde zwar oben gezeigt, daß diese Erkenntnisse nicht jene Evidenz haben, welche zum Fürwahrhalten nöthigen; aber es wurde zugleich erhärtet, daß sie ebenso wissenschaftlich und zuverlässig sind, als jene, auf welchen viele Lehrsätze der Metaphysik und anderer Disziplinen beruhen. Deßhalb haben wir ja auch, bei anderer Gelegenheit [1]), die Lehre von den Beweisquellen der Theologie der Kritik des Erkenntnißvermögens vergleichend, hervorgehoben, daß die Philosophie die Wahrheit ihrer Prinzipien nur durch Erläuterung derselben, die Theologie aber die Gewißheit ihrer Quellen durch Beweisführung darthut. So verhielte sich also die Theologie nicht bloß zur Weisheit Gottes wie eine untergeordnete Wissenschaft, sondern stände auch zu den menschlichen Wissenschaften in einem solchen Verhältniß der Abhängigkeit. Wie die Tonkunst nur durch die Arithmetik, und diese durch die Metaphysik, so ist die Theologie nur durch Philosophie und Geschichte möglich: denn nur mit Hülfe dieser kann sie die Wirklichkeit der Offenbarung und die Aechtheit ihrer Quellen, wie auch die Vernünftigkeit des Glaubens beweisen. —

289. Wäre auch, entgegnen wir, alles dieses einzuräumen, so würde dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Abhängigkeit der Theologie und der Unterordnung anderer Wissenschaften bestehen. Diese erhalten in den Prinzipien, die sie entlehnen, Keime, durch deren Entwicklung sie sich bilden, und können sich daher niemals über die Sphäre der einen höchsten Wissenschaft, auf die sie alle zurückgeführt werden, erheben. Sie sind wie ebenso viele verschiedene Bäche, die aus einer gemeinsamen Quelle entspringen. Für die Theologie aber sind Philosophie und Geschichte auch nach obiger Darstellung nicht Quellen, aus denen sie schöpft, sondern nur Mittel, um zu der ihr eigenen Quelle, der göttlichen Offenbarung, zu gelangen. Durch diese wird sie in eine ganz andere Ordnung des Erkennens erhoben, und in den Besitz von Wahrheiten gesetzt,

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 242. 245.

die über die Sphäre der Wissenschaften, welche den Weg zu dieser neuen Quelle öffneten, weit hinausliegen. Nur dies bliebe nach obiger Theorie bestehen, daß die Theologie, so reichhaltig und erhaben immer die ihr eigenen Erkenntnisse wären, die Gewißheit derselben den menschlichen Wissenschaften, durch die sie das Dasein und die Untrüglichkeit der göttlichen Offenbarung erkännte, verdanken würde.

Aber eben deßhalb könneu wir auch jene Darstellung des Verhältnisses der Theologie zu den menschlichen Wissenschaften nicht als genügend anerkennen. Mit Hülfe der Philosophie und Geschichte läßt sich zwar die Offenbarung hinlänglich erkennen, um ihren Inhalt als von Gott bezeugte Wahrheit gläubig anzunehmen. Aber ein ein Glaube, der nur aus solcher Erkenntniß entspränge, wäre ein rein natürlicher. Damit er übernatürlich sei, muß das göttliche Zeugniß selbst, nicht im Lichte der Philosophie und Geschichte, sondern im Lichte der Gnade erkannt werden; sei es nun, daß die natürliche Erkenntniß immer nur Voraussetzung bleibt, und durch die Gnade eine ganz neue Erkenntniß des göttlichen Wortes gegeben, sei es, daß die natürliche Erkenntniß durch die Gnade zu einer übernatürlichen erhoben werde. Durch diesen seinen Ursprung aus der Gnade ist also auch der Glaube selbst und nicht bloß sein Inhalt über alles menschliche Wissen erhaben. Nun ist aber die Theologie, von der wir reden, die Wissenschaft des übernatürlichen Glaubens. Sie also entlehnt jene ihre höchsten Prinzipien, durch die der Glaube selbst besteht — daß nämlich Gott geredet hat und sein Wort untrüglich ist, — nicht aus menschlichen Wissenschaften, sondern empfängt sie durch göttliche Erleuchtung. Dies aber ist in der Frage über die Stellung, welche der Theologie den menschlichen Wissenschaften gegenüber von Christgläubigen zuerkannt werden muß, von großer Bedeutung. Denn wie die Philosophie ihre Gewißheit und ihre sonstigen Vorzüge von ihrem Prinzip, der natürlichen Denkkraft, so erhält die Theologie dieselben von dem ihrigen, dem übernatürlichen Glauben. Demzufolge kann die Apologetik, insofern sie die Wahrheit des Christenthums aus geschichtlichen Thatsachen durch Vernunftschlüsse beweist, nicht als Grundlage, sondern nur als eine Schutzwehr und Vorarbeit der Theologie betrachtet werden. Indem sie die Vernünftigkeit des Glaubens darthut, wehrt sie die

Angriffe des Unglaubens ab, und erfüllt die Bedingungen, ohne welche das göttliche Licht, gewöhnlich wenigstens, sich nicht mittheilt. Wie die Gnade die Natur, so setzt dies Licht des Glaubens die vernünftige Erkenntniß nicht als das, worin sie gründet und wurzelt, sondern als das, was sie bestimmt ist zu veredlen und zu erheben, voraus. Erst wenn durch diese Erhebung der Glaube entstanden ist, hat die christliche Theologie das ihr eigene Prinzip, und ist somit durch dasselbe über den Kreis des rein menschlichen Denkens erhoben.

II.

Prinzip (formaler Gegenstand) der Theologie.

290. Wie wir das Wort Gegenstand, so gebrauchen auch die Theologen der Vorzeit das Wort objectum in doppeltem Sinne. Denn bald wird darunter der Inhalt einer Wissenschaft, das, was sie lehrt, bald die Sache oder das Wesen, worüber sie lehrt, verstanden. Wenn es aber darauf ankommt, die Begriffe schärfer zu bestimmen, pflegt man unter objectum und subjectum oder auch unter objectum, quod und objectum, de quo zu unterscheiden. Es steht also das Object (objectum quod) zum Subject (objectum de quo) im Verhältniß des Prädicats. — Demzufolge ist die Frage nach dem Gegenstand der Theologie eine zweifache: erstlich, welche Lehren oder Wahrheiten als theologische anzusehen, und folglich in der Theologie zu behandeln seien; zweitens, welches die Gegenstände seien, auf die sich diese Lehren beziehen, und worüber uns somit die Theologie nähere Aufschlüsse gebe. —

Um die erste dieser Fragen zu beantworten, müssen wir in den Lehren, welche den Inhalt der Theologie bilden, das Formale von dem Materialen unterscheiden. Das Materiale sind die Lehren selbst, nach dem, was sie aussagen, betrachtet; das Formale ist, was sie zu Lehren dieser besondern Wissenschaft macht, und folglich in allen sich wiederfindet. Man pflegt es objectum formale oder auch ratio formalis objecti zu nennen. Es leuchtet aber ein, daß dies Formale nichts anders sein kann, als das, wodurch die Lehren geeignet sind, aus dem der Theologie eigenthümlichen Prinzip erkannt zu werden; somit fällt die Frage nach dem

formalen Gegenstande mit der Frage nach dem Prinzip der Theologie zusammen.

291. Es scheint sich nun aus dem, was oben über das Wesen der Theologie gesagt wurde, zu ergeben, daß der formale Gegenstand der Theologie von jenem des Glaubens nicht verschieden sei. Denn zufolge der gegebenen Erklärung sind alle jene und nur jene Lehren theologische, deren Wahrheit aus der göttlichen Offenbarung erkannt wird. Was also eine Lehre zum Gegenstand des Glaubens macht, das macht sie auch zum Gegenstand der Theologie: von Gott bezeugt zu sein. Und in der That wird dies namentlich von Melchior Canus mit aller Bestimmtheit ausgesprochen. Zwar stellt er zuerst den Lehrsatz auf, das Formale des Glaubens sei nicht ohneweiters für das Formale der Theologie zu erklären; aber er will damit nichts anders sagen, als daß es der Theologie nicht wesentlich sei, die Wahrheit der Grundsätze, von denen sie ausgeht, nur durch das Zeugniß Gottes und nicht durch eigene Einsicht zu erkennen. Wenn es Gott gefiele, uns durch ein höheres Licht, wie es die Propheten empfingen, die innere Wahrheit der Geheimnisse, die wir glauben, zu enthüllen; so würden die Erkenntnisse, die wir aus den also durchschauten Geheimnissen vermittelst des Nachdenkens herleiteten, immer theologische sein. Denn nur dies gehöre zum Wesen der Theologie, daß ihre Prinzipien in übernatürlicher Weise, und nicht, daß sie im Dunkel des Glaubens erkannt seien. (n. 287.) — Daher läßt Canus auf jenen ersten Satz diesen zweiten folgen: Das formale Prinzip der Theologie ist die göttliche Offenbarung oder das von Gott übernatürlich verliehene Licht, möge dies nun das Licht des Glaubens, der Weissagung oder auch der himmlischen Glorie sein. Aber weil wir nicht von der Theologie der Seligen oder einzelner höher erleuchteten Seelen, sondern von jener reden, die den Christgläubigen überhaupt möglich ist; so gilt der dritte und letzte Satz: daß nämlich wenn auch nicht die Theologie an sich, aber unsere Theologie mit dem Glauben das Prinzip gemein hat[1]).

---

1) Prima (conclusio) est: Ratio formalis fidei non est ratio Theologiae formalis . . . Secunda conclusio est: Esse revelatum a Deo lumenve divinitus infusum est ratio Theologiae formalis, sive illud lumen fidei sit seu prophetiae seu gloriae. Theologia namque supernaturalis, de qua

Canus ist überzeugt, daß eben dies die Lehre des h. Thomas sei. Und gewiß dieser bestimmt den Gegenstand der Theologie nicht bloß durch allgemeinere Ausdrücke als solches „was durch das göttliche Gnadenlicht“ [1]) oder „durch göttliche Eingebung erkennbar ist“ [2]): sondern erklärt auch, daß die heilige Wissenschaft, gleich ihrer vorzüglichsten Quelle, der Schrift, ihre Lehren als geoffenbarte betrachtet, und bei der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts eben deßhalb ihre Einheit und Eigenthümlichkeit bewahrt, weil alles, was sie behandelt, dies Prinzip, die göttliche Offenbarung, gemein hat [3]). Eine Wissenschaft erhält nämlich ihre Einheit und Eigenthümlichkeit nicht sowohl von ihrem Inhalte, als von ihrem Prinzip. Mag immer die Metaphysik den Inhalt der Physik, der Mathematik, der Logik in sich aufnehmen: sie ist dennoch eine von diesen verschiedene und in sich einheitliche Wissenschaft; weil sie den Inhalt aller jener mit dem ihr eigenthümlichen Prinzip, der höchsten Abstraction, durchdringt, und aus den letzten und allgemeinsten Gründen zu begreifen strebt. In solcher Weise also behandelt auch die Theologie, was zu verschiedenen natürlichen Wissenschaften, der Ethik, Anthropologie, Theodicea gehört; aber sie bleibt eine, und unterscheidet sich von allen übrigen Wissenschaften dadurch, daß sie alles, was sie behandelt, im Lichte der göttlichen Offenbarung betrachtet, und deßhalb wie ein Abdruck des göttlichen Wissens d. h. eine solche Mittheilung

---

nunc loquimur, lumen aliquod natura ipsa superius generaliter ad principia cognoscenda requirit: sed quale id in specie futurum sit, nec nomen Theologiae nec notio propria definit. Verum quia Theologi non de beatorum, sed de viatorum Theologia disputant, nec quaerunt, quid disciplinae ipsi, sed quid nostrae naturae consentaneum sit, idcirco fere asserunt, Theologiae principia per fidem a Theologo intelligi . . . . A qua nos consuetudine minime abhorrentes Theologiae nostrae principia per fidem accipi oportere saepe dedimus. Unde illa tertia conclusio nascitur, Theologiae nostrae formalem rationem eandem ac fidei esse.

De loc. theol. l. 12. c. 3.

1) Summa p. 1. q. 1. a. 4.

2) In ll. Sent. Prol. q. 1. a. 4.

3) Quia sacra Scriptura considerat aliqua, secundum quod sunt divinitus revelata, omnia, quaecunque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae, et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Summa. l. c. a. 3.

desselben ist, durch welche wir bereits anfangen, in der Weise wie Gott, zu erkennen. Das göttliche Wissen aber hat seine Einheit und Einfachheit daher, weil Gott alles aus Einem, nämlich aus sich erkennt [1]).

292. So einleuchtend diese Erklärung der Einheit und Eigenthümlichkeit der Theologie sein mag; es scheint sich doch wider die Behauptung, daß die Theologie mit dem Glauben ein und dasselbe Prinzip habe, mehr als eine Schwierigkeit erheben zu lassen. Wie Canus so eben selbst bezeugte, stimmen die Theologen gemeiniglich darin dem h. Thomas bei, daß die Theologie von den Glaubenswahrheiten als ihren Prinzipien ausgeht. Nun bilden aber nicht sowohl die Prinzipien, als vielmehr, was sich durch dieselben beweisen läßt, den Inhalt einer Wissenschaft. Mit Unrecht werden demnach, so scheint es, die geoffenbarten Wahrheiten als der eigenthümliche Gegenstand der Theologie bezeichnet. — Ferner folgert der h. Thomas selbst aus jener Lehre über die Prinzipien, daß die Theologie die Glaubenslehren nicht beweise, sondern von ihnen ausgehend zu weiteren Aufschlüssen führe [2]). Somit ist das Gebiet der Theologie ausgedehnter, als das des Glaubens. Wenn aber dies, so kann, was eine Wahrheit zu einer theologischen Lehre macht, nicht dasselbe sein mit dem, was sie zu einer Lehre des Glaubens macht; und das Prinzip, in Folge dessen der Theologe seine Sätze

---

1) Ea, quae in diversis scientiis physicis (i. e. naturalibus, rationalibus. Cajet. in h. l.) tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium. Summa. l. c. a. 3. ad 2.

Nihil probibet de eisdem rebus, de quibus physicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.

Ibid. a. 1. ad 2. cf. In ll. Sent. l. c.

2) Sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis: ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, sed ex eis procedit, ad aliquid ostendendum.

Summa. p. 1. q. 1. a. 8.

behauptet, muß verschieden sein von jenem, das den Gläubigen bewegt, die Glaubenssätze fürwahrzuhalten.

293. Indeß was den ersten Einwurf angeht, darf man keinen Widerspruch darin finden wollen, daß die Glaubenslehren zugleich als Prinzipien und als Inhalt der Theologie bezeichnet werden. Sie verhalten sich zur Theologie, wie die durch sich selbst einleuchtenden Wahrheiten zur Philosophie. Diese kann und muß von ihnen ausgehen; und insofern sind sie ihre Prinzipien: dennoch macht sie dieselben auch zum Gegenstand ihrer Untersuchung, die einen aus den andern und sämmtliche aus den höchsten begreifend; und insofern gehören sie zu den von ihr erläuterten und begründeten Lehren. Wie nun der Philosophie in jenen Sätzen ihre Prinzipien gegeben werden; weil sie, sobald nur ihr Inhalt erschlossen ist, der Vernunft von selbst einleuchten: also erhält die Theologie in den Glaubenslehren ihre Prinzipien; weil dieselben, sobald sie nur als geoffenbarte erkannt sind, dem Gläubigen gewiß sind. Aber auch sie können die einen durch die andern nicht bloß erklärt, sondern auch bewiesen, und insofern also zu theologischen Lehrsätzen werden. — Ferner hat man unter den Glaubenswahrheiten, welche als Prinzipien der Theologie angegeben werden, nicht ausschließlich die einzelnen Lehrpunkte des christlichen Bekenntnisses, sondern auch jene höchsten Wahrheiten, auf welchen der Glaube selbst ruhet, zu verstehen. Die Theologie setzt immer den Glauben, aber nicht den entwickelten Inhalt desselben voraus. Vielmehr ist eben diese Entwicklung ihre hauptsächliche Aufgabe. Durch den Glauben gewiß, daß sowohl die Schrift als die mündliche Ueberlieferung der Kirche Gottes Wort verkündigen, ermittelt sie, welche Lehren in diesen Quellen der Offenbarung enthalten seien. Sie kann dies oftmals durch bloße Erläuterung des göttlichen Wortes; und dann ist ihr Verfahren jenem ähnlich, das wir in der Philosophie anwenden, wenn wir die Wahrheit eines Grundsatzes durch Erklärung der Begriffe, die er enthält, an's Licht bringen. Aber nicht selten muß sie, um eine Lehre in der Offenbarung nachzuweisen, andere Wahrheiten des Glaubens oder auch der bloßen Vernunft zu Hülfe nehmen; und dann ist ihr Verfahren mehr ein eigentliches Beweisen. Dasselbe gilt, wenn wir von einzelnen Glaubenslehren als Prinzipien ausgehen. Um wider die Apollinaristen zu beweisen, daß die Seele

Christi keine bloß sinnliche, sondern eine vernünftige, und wider die Manichäer, daß sein Leib kein phantastischer, sondern ein wahrer ist; genügt es, die Glaubenslehre, daß er wahrer Mensch ist, zu erörtern. Um aber aus der Glaubenslehre, daß im Sakramente des Altars das Brod in Christi Leib verwandelt werde, folgern zu können, daß nicht der bloße Leib des Herrn, sondern mit demselben seine Seele und seine Gottheit auf unsern Altären gegenwärtig sind; müssen wir uns zugleich auf die Auferstehung Christi und das Geheimniß der hypostatischen Vereinigung berufen. Um endlich aus eben diesem Geheimniß die absolute Unmöglichkeit, daß Christus sündigte, darzuthun, müssen wir einen Lehrsatz der Philosophie über das Verhältniß der Persönlichkeit und Natur zu den Handlungen in Anwendung bringen. So wie — eigentlich zu reden — nicht die Natur und der Wille, sondern die Person des Menschen durch die Natur und den Willen wirkt; so gehören auch in Christus die Handlungen nicht der Natur und ihren Vermögen, weder der göttlichen noch der menschlichen, sondern der Person, welche nur eine ist, an. Wie unmöglich es also ist, daß die Person des ewigen Wortes sündige; so unmöglich war es, daß Christus in seinem Leben auf Erden in Sünden fiel.

294. Aber wenn sich aus dem Gesagten ergiebt, daß man ohne Widerspruch die Glaubenslehren zugleich Prinzipien und Gegenstand der Theologie nennen darf; so scheint doch nicht minder an's Licht zu treten, was die zweite Einwendung hervorhob, daß nämlich die Theologie sich weiter als der Glaube ausdehne. So lange sie nur behauptet, was sie durch Erörterung oder Vergleichung und Verbindung der Glaubenslehren darthun kann; möge man immer sagen, daß sie sich innerhalb des Gebietes des Glaubens bewege: aber verläßt sie dasselbe nicht wenigstens dann, wann sie von geoffenbarten Lehren ausgehend durch Sätze, die ihr durch menschliche Erfahrung und Erkenntniß gewiß sind, voranschreitet? Auch die Ergebnisse solcher Forschung sind zwar in der Offenbarung enthalten, jedoch nicht schlechthin, sondern insofern sie mit Hülfe anderer Erkenntnisse aus ihr gewonnen werden können, (non formaliter sed virtualiter, wie die Theologen reden). Indem man solcher Erklärung gemäß den Begriff der geoffenbarten Wahrheiten weiter ausdehnt, kann man zwar diese als Gegenstand der Theologie bestimmen;

aber den Satz, welchen Canus aufstellt, daß nämlich das Prinzip des Glaubens und der Theologie dasselbe sei, nur in der Voraussetzung festhalten, daß nicht bloß die ausdrücklichen Lehren der Offenbarung, sondern auch was diese in gesagter Weise d. i. virtualiter einschließen, Gegenstand des Glaubens sei. Canus ist allerdings dieser Meinung [1]) und Vasquez sucht sie zu vertheidigen [2]); aber viel verbreiteter ist unter den Theologen die entgegengesetzte Ansicht[3]). Sie stellen nicht in Abrede, daß Gegenstand des Glaubens sein könne, was in einer geoffenbarten Wahrheit wie ein Theil im Ganzen oder wie das Besondere im Allgemeinen enthalten ist, und somit durch bloße Erschließung ihres Inhaltes gefunden wird; und daher räumen sie auch ein, daß manche der Sätze, welche Canus als Beispiele anführt, in der That als Glaubenslehren zu betrachten sind. Der Grund ist, weil in solchen Fällen unser Nachdenken und die menschlichen Kenntnisse, welche dieses vorausgesetzt, nur dazu dienen, daß wir die fragliche Lehre als eine geoffenbarte erkennen; was uns aber bewegt, dieselbe fürwahrzuhalten, ist einzig und allein die Offenbarung. — Wenn hingegen ein Satz in der geoffenbarten Wahrheit weder wie ein Theil im Ganzen, noch wie ein Besonderes im Allgemeinen enthalten ist; so wird auch die menschliche Erkenntniß, vermittelst welcher wir ihn aus der geoffenbarten Lehre herleiten, nothwendig zu einem Grunde unsers Fürwahrhaltens, so daß dieses sich nicht mehr unmittelbar und allein auf das Ansehen Gottes stützen kann. Beispiele der ersteren Art sind, wenn wir aus dem Glaubenssatz, daß Gott die Welt aus nichts hervorgebracht, folgern, daß es keinen unerschaffenen Urstoff gebe; oder weil alle Menschen gleich nach dem Tode gerichtet werden, schließen, daß auch wir in Bälde vor dem Richterstuhle Christi erscheinen werden. Ein Beispiel der zweiten Art ist die eben angeführte Lehre, daß Christus der Herr nicht sündigen konnte. Obgleich demnach alle Lehren des

---

1) Non illud modo ad doctrinam catholicam pertinet, quod Apostolis expresse revelatum est, verum hoc etiam, quod ex altera propositione revelata et altera certa in lumine naturali syllogismo collectioneque evidenti conficitur. l. 6. c. 8. ad 10.

2) P. 1. Disp. 5. c. 3. cf. Vega. De Trident. l. 9. c. 39.

3) Capreol. In ll. sent. Prol. q. 1. concl. 5. Cajet. in p. 1. q. 1. a. 2. ad 4. Suarez. Disp. 3. sect. 1. Lugo. Disp. 1. sect. 13. §. 1.

Glaubens Gegenstand der theologischen Erkenntniß sind; so sind doch nach der gewöhnlichen Ansicht nicht umgekehrt alle Lehren der Theologie sofort auch Gegenstand des Glaubens, (was übrigens nicht hindert, daß sie es durch eine Entscheidung der Kirche werden können). — Demnach wäre die zweite Einwendung wider Canus' Behauptung als gegründet anzuerkennen.

295. Aber was für uns von größerer Bedeutung ist, auch abgesehen von der erwähnten Streitfrage, in welche hier nicht der Ort ist tiefer einzugehen, läßt sich aus der Natur der Sache beweisen, daß der formale Gegenstand des Glaubens und der Theologie nicht ganz derselbe ist. Etwas anderes ist es, fragen, ob jede theologische Lehre auch Lehre des Glaubens sei; etwas anderes, fragen, ob eine Lehre aus demselben Grunde zur Theologie und zum Glauben gehöre. Ueber das erstere sind die Theologen, wie wir gesehen haben, verschiedener Ansicht; die zweite Frage muß nach dem, was sie übereinstimmend vom Wesen des Glaubens und der Theologie lehren, verneint werden. Eine Wahrheit ist dadurch Gegenstand des Glaubens, daß sie von Gott bezeugt ist, und als solche uns auf geeignete Weise kund gemacht wird. Was im Worte Gottes, dem schriftlich oder dem mündlich überlieferten, klar ausgesprochen oder als in ihm enthalten von der Kirche gelehrt wird; das gehört schon dadurch allein zum Glauben: aber zur theologischen Lehre wird es erst, wenn es im Worte Gottes auf wissenschaftliche Weise nachgewiesen, oder aus andern Glaubenswahrheiten durch Vernunftschlüsse hergeleitet wird. Selbst jene Wahrheiten also, welche ganz gewiß ebensowohl Lehren des Glaubens als der Theologie sind, sind es doch nicht aus demselben Grunde. Mit der ihm eigenen Schärfe und Klarheit sagt Lugo [1]), die Theologie unterscheide sich dadurch vom Glauben, daß sie denselben als ein Prinzip einschließe, aber mit demselben ein anderes, nämlich das vermittelnde Denken verbinde. Entweder nämlich folgert die Theologie, was sie beweist, aus einer Glaubenswahrheit und einer Vernunfterkenntniß, so daß diese

---

1) Theologia distinguitur inadaequate ab habitu fidei ut includens ab incluso: quae enim concurrunt ad assensum conclusionis theologicae includunt habitum fidei et addunt aliquid aliud.

Disp. 1. sect. 13. §. 6.

letztere zu den Prämissen ihres Schlusses gehört; oder beide Prämissen sind der Offenbarung entnommen. Im ersteren Falle ist es klar, daß nicht der Glaube allein ihr Prinzip ist; aber auch im andern gelangt sie zu ihrem Schluß nicht ohne die Einsicht, daß die eine zu der andern das den Prämissen eines Schlusses wesentliche Verhältniß habe. Dies aber ist nicht geoffenbart, sondern wird durch das Denken ermittelt. — Wie man sieht, ist diese Lehre Lugo's in vollem Einklang mit der Erklärung des h. Thomas, die alle Theologen wiederholen: die Theologie sei eine Wissenschaft, die ihre Lehren aus dem Glauben durch das Denken herleite. Man bleibt also der allgemeinen Lehre über das Wesen des Glaubens und der Theologie getreu, wenn man mit Ysambert als formalen Gegenstand der letzteren nicht einfachhin das von Gott Geoffenbarte, sondern das, was aus der Offenbarung durch die folgernde Vernunft erkennbar ist, bestimmt. Das Prinzip des Glaubens, die Offenbarung, wird demnach, wie derselbe Theologe hinzufügt, dadurch zum Prinzip der Theologie, daß es durch die denkende Vernunft auf gewisse Lehren angewendet wird[1]). —

Es ergiebt sich dies aber auch aus dem, was Canus selbst seinem Satze, das formale Prinzip des Glaubens und der Theologie sei ein und dasselbe, zur näheren Erklärung beigefügt. Es sei dem so, sagt er, obgleich die Theologie nicht in derselben Weise zum Fürwahrhalten ihrer Grundsätze und ihrer Schlüsse bewege. Zum Fürwahrhalten ihrer Grundsätze bewege sie ohne Vernunftgründe und Folgerungen, zum Fürwahrhalten ihrer Schlüsse aber vermittelst derselben[2]). Ist nun damit nicht gesagt, daß die Theologie zwar

---

1) Ipsum cognoscibile per discursum ex revelatis a Deo, sumtum praecise et formaliter, est adaequatum objectum materiale nostrae Theologiae; seu: Divina revelatio ut applicata aliquibus propositionibus per discursum cognoscendis est adaequatum formale objectum nostrae Theologiae. Ita communiter omnes.

Tom. 1. Disp. 2. art. 1.

2) Theologiae nostrae formalis ratio eadem ac fidei est: tametsi aliter ad assentiendum principiis movet, aliter ad assentiendum conclusioni. Illis inquam sine medio syllogismo et ratione, huic ratione et syllogismo intermedio. Quo discrimine Theologia et fides non verbis et cogitatione, sed universa re et toto genere secernuntur, quamvis utriusque ratio eadem formalis sit. l. c.

im Fürwahrhalten ihrer Grundsätze mit dem Glauben das Prinzip gemein hat; um aber zu dem, was sie eigentlich lehren will, zu gelangen, noch eines andern Prinzips, nämlich der Vernunft bedarf? Dadurch, daß sie ihre Grundsätze auf das Ansehen Gottes fürwahrhält, schließt sie den Glauben als ihre Lebenswurzel in sich; aber sie entfaltet diese zum Baume der Erkenntniß vermittelst der Vernunft, und zwar nicht bloß der Fähigkeit, sondern auch der Lehren der Vernunft. Verstehen wir also unter Philosophie das ganze natürliche Denken und Erkennen, so müssen wir sagen: Die Theologie setzt die Offenbarung voraus, und dadurch unterscheidet sie sich von der Philosophie; die Theologie entwickelt den Inhalt der Offenbarung durch die Philosophie und dadurch unterscheidet sie sich vom Glauben. Wollen wir aber das Prinzip der Theologie in Kürze und mit einem gebräuchlichen Ausdruck bezeichnen, so dürfen wir sagen, daß es die vom Glauben erleuchtete Vernunft ist.

III.

Höchster Gegenstand der Theologie.

296. Wir verstehen hier unter Gegenstand das, was nach den gegebenen Erklärungen die Scholastiker subjectum oder objectum de quo nannten (n. 290). Auch wenn in einer Wissenschaft nicht von einem, sondern von mancherlei Wesen gehandelt wird, kann dennoch der Gegenstand im strengen Sinne einer sein; wofern nämlich die Wissenschaft sich nur mit Einem, das jedoch in allen den verschiedenen Wesen sich findet, beschäftigt. So ist die Größe der alleinige Gegenstand der Mathematik; obgleich diese von Linien, Flächen, Körpern, Zahlen und Räumen handelt. Wenn aber, was eine Wissenschaft in den verschiedenen Wesen betrachtet, sich nicht in solcher Weise auf Eines zurückführen läßt: so kann doch unter den mancherlei Gegenständen einer als der höchste bezeichnet werden; dann insbesondere, wenn die Wissenschaft von einem der Gegenstände nicht bloß mehr als von den übrigen, sondern von diesen nur insofern handelt, als sie auf jenen Beziehung haben; und je bestimmter diese Beziehung ist, desto größer wird die Einheit sein, welche die

Wissenschaft durch ihren höchsten Gegenstand erhält. Der in solchem Sinne höchste Gegenstand wird subjectum attributionis genannt[1]).

Es ist immer von großer Wichtigkeit, den Gegenstand einer Wissenschaft richtig zu bestimmen. Um dies zu zeigen, müssen wir zuvor an einige Begriffsbestimmungen erinnern. Man pflegt, besonders in der neueren Philosophie, das formale und materiale Prinzip einer Wissenschaft zu unterscheiden. Unter jenem versteht man einen Grundsatz, der uns als Norm dient, zu entscheiden, was in einer Wissenschaft als wahr und gewiß behauptet werden kann; unter diesem eine höchste Lehre, aus welcher die übrigen in irgend einer Weise hergeleitet werden können. Wir haben nun im vorhergehenden Abschnitt nach dem Prinzip der Theologie fragend, das Wort Prinzip nicht in der Bedeutung von Grundsatz, sondern von Erkenntnißquelle genommen. Wir brauchen aber nur das Ergebniß unserer Untersuchung in einem Satze auszusprechen, so erhalten wir in diesem das formale Prinzip der Theologie. Es lautet: Alles das und nur das ist theologische Lehre (oder als theologische Wahrheit anzuerkennen), was aus der Offenbarung durch die Vernunft erkannt wird. Man sieht also, daß das formale Prinzip ein Satz ist, durch den das, was die Alten objectum formale nannten, bestimmt wird.

Wie aber verhält sich das materielle Prinzip zu dem, was die Alten objectum materiale nennen? Das objectum formale ist eine Beschaffenheit der Lehren, durch die sie im Verhältniß zum Erkenntnißvermögen stehen, so daß sie von ihm erfaßt werden können; das objectum materiale aber sind die Lehren selbst, ihrem Inhalte nach. Giebt es also unter diesen eine, welche als Keim alle übrigen einschließt; so ist eben sie das, was wir das materielle Prinzip zu nennen pflegen. — Nicht jede Wissenschaft hat in derselben Weise ihr materielles Prinzip; aber insofern sie es hat, gewinnt sie dasselbe durch die Definition desjenigen, was ihr alleiniger oder ihr höchster Gegenstand ist. So ist für die Anthropologie die Erklärung des Menschen das Prinzip, aus dem sie ihre Lehren folgert, und alles, was durch die Erfahrung als Menschliches erkannt wird, begreift.

---

1) Wenn man statt dessen zuweilen objectum attributionis liest, so ist darunter das objectum de quo zu verstehen.

Wird aber die Wissenschaft vom Menschen auf die Geschichte der Menschheit ausgedehnt; so sind immer noch die Wahrheiten, welche durch die richtige Auffassung der Natur des Menschen gegeben sind, jene, aus denen die Ereignisse beurtheilt und begriffen werden. Ebenso findet der Mathematiker im Begriff der Größe, und der Naturphilosoph im Begriff des Naturdinges den letzten Grund aller seiner Lehren. — Aber auch in jenen Wissenschaften, welche zu ihrer Erkenntnißquelle die Erfahrung oder fremdes Ansehen haben, wird die Bestimmung des Gegenstandes wenigstens dazu dienen, die Forschung in den Quellen zu erleichtern, die Ergebnisse zu einem Lehrgebäude zu ordnen, und diesem die entsprechende Vollständigkeit zu geben. — Es fragt sich nun erstlich, was, wenn nicht als einz'ger, doch als höchster Gegenstand der Theologie anzusehen sei; sodann ob und inwieweit wir durch die Bestimmung desselben ein materielles Prinzip der Theologie erhalten. Wir müssen aber vorher hierüber Hermes' und Hirscher's Ansichten vernehmen.

297. Hermes spricht sich über den Gegenstand der Theologie durch die Erklärung, die er von dieser giebt, hinlänglich aus. Die Theologie überhaupt, sagt er, sei „ein Inbegriff von Lehren über Gott und über das Verhältniß der Welt und des Menschen insbesondere zu Gott." Er stützt diese Erklärung auf den Sprachgebrauch, demzufolge wir alle jene und nur jene Lehren theologische nennen, die entweder Gott oder das Verhältniß der Welt und des Menschen zu ihm zum Gegenstand haben. Christkatholische Theologie ist demnach ein Inbegriff von theologischen Lehren, welche in der Lehre, die Jesus Christus als eine von Gott geoffenbarte verkündigte, nach dem Glauben der katholischen Kirche enthalten sind[1]). Auch diese Lehren Jesu zerfallen also in jene drei Haupttheile: a) über Gott, b) über das Verhältniß der Welt, und c) besonders des Menschen zu Gott[2]). — Daß aber diese unsere Theologie einen oder mehrere Grundsätze habe, woraus alle ihre Lehren gefolgert würden, stellt Hermes durchaus in Abrede. Sie habe zwar allgemeine Erkenntnißprinzipe, aber diese seien nicht allgemeine Grundsätze, woraus ihre Lehren gefolgert, sondern allgemeine

---

1) Phil. Einl. §. 4. 6.
2) Dogm. Meth. §. 41.

Quellen — (Schrift, Tradition, Kirchenlehre) — woraus sie geschöpft werden können[1]). — Noch mehr. Die einzelnen Lehren, die zu einem Hauptstücke gehören, sagt er, und die Hauptstücke selbst hätten weder unter sich, noch auch mit der höchsten Aufgabe eine streng wissenschaftliche Verkettung, so daß durch Analyse dieser Aufgabe die Fragen bestimmt und die richtige Ordnung gefunden werden könnten[2]).

Anderer Ansicht ist Hirscher. Wir haben ihn mit aller Bestimmtheit erklären hören: „Gleichwie die Idee des Reiches Gottes die höchste allbegreifende ist für die Gesammtheit der objectiven göttlichen Offenbarungen und deren Darstellung in der Dogmatik; so muß dieselbe Idee auch die höchste und allbegreifende sein für die subjective Verwirklichung jener Offenbarung im christlichen Leben und deren Beschreibung in der Moral[3])." Diese Bestimmung des höchsten Gegenstandes der Theologie steht mit jener, die wir bei Hermes fanden, in schärferem Widerspruch, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Hirscher will, wie er selbst erklärt, damit sagen, „es seien in der Offenbarung keine Aufschlüsse über Gott und die Welt, die von der Erlösung und Heiligung des Menschen unabhängig wären, enthalten," und daher die Theologen, indem sie uns Theorien geben zu müssen wähnten, die als für sich bestehende, d. h. nicht zunächst und unmittelbar in die christliche Heilsordnung verflochtene Lehren dastehen sollten, gänzlich vom Evangelium abgewichen[4])." Hermes hingegen hebt hervor, daß seine Erklärung der Theologie von derjenigen, welche bei den Theologen neuerer Zeit gewöhnlich sei, gerade dadurch sich unterscheide, daß nach der letzteren nur solche Lehren in die Theologie gehören würden, welche sich auf die Verehrung Gottes und die Sittlichkeit beziehen: sie sagen nämlich, Theologie sei eine gelehrte und wissenschaftliche Erkenntniß der Religion. Nun gebe es aber viele theologische Lehren, die einzig um ihrer selbst willen dastehen, und (in sich betrachtet)

---

1) Dogm. Meth. §. 33.

2) Ebend. §. 38.

3) Moral. Vorrede. S. 4. — (Siehe oben Bd. 1. n. 152 —) Vergl. Moral. S. 10. u. 11. (4. Aufl.)

4) Ueber das Verhältniß u. s. w. S. 92. — Oben Bd. 1. n. 15.

kein anderes Ziel haben, als über Gott und über das Verhältniß der Welt und des Menschen zu Gott unsern Verstand aufzuklären. Zwar seien diese Lehren ihrer Natur nach geeignet, zur Erkenntniß der Religion und Moral benutzt zu werden, aber daraus folge nur, daß es außer der theoretischen Theologie auch eine praktische gebe[1]).

Ferner wird zwar auch Hirscher gewiß nicht behaupten, daß man in der Theologie aus der Idee des göttlichen Reiches, wie in den philosophischen Wissenschaften aus einem Grundsatze, die einzelnen Lehren folgern könne; aber ebensowenig wird er einräumen, daß diese Lehren unter sich und mit jener Idee nicht im innigsten Zusammenhange ständen. Im Gegentheil soll durch das Hervortreten dieses Zusammenhanges die theologische Wissenschaft zu einem Ganzen werden, das Hirscher mit allem Nachdruck ein organisches nennt[2]). Wie also sämmtliche Glieder eines Leibes durch den Lebensgrund, so sollen alle Lehren des Christenthums durch die Idee vom Reiche Gottes verbunden werden, und jede an ihrer Stelle die ihr eigene Bedeutung erhalten. Die Darstellung der christlichen Lehre in dieser Weise zu einem lebendigen Ganzen zu machen, ist gerade die Aufgabe, welche nach Hirscher die neue Zeit sich im Gegensatz zur alten gestellt hat[3]). Denn diese hat es, wenn wir ihm glauben, weder vermocht, noch auch nur versucht, aus den Lehren des Christenthums ein Ganzes zu bilden, sondern sich begnügt, dieselben in der Dogmatik sowohl als in der Moral ohne innern Verband aneinander zu reihen, und höchstens nach gewissen Rubriken zu ordnen. Ist ja dies das Uebel, aus dem Hirscher alle anderen, die er der Scholastik vorwirft, begreifen will: nämlich die unangemessene oder auch ganz verfehlte Darstellung der wahrhaft geoffenbarten Lehren, die Hinzufügung willkürlich ersonnener, die Häufung unnützer Fragen, die das Christenthum entstellenden Irrthümer[4]).

298. Demnach ist Hirscher überzeugt, daß man ehemals nach der Grundidee und dem höchsten Gegenstand der heiligen Wissenschaft gar nicht einmal gefragt habe; und auch Hermes muß der-

1) Phil. Einl. §. 4. S. 11. 12.
2) Moral. Vorrede. S. VII. XI. S. 5 u. an vielen andern Orten.
3) Siehe oben Bd. 1. n. 8.
4) Ebend. n. 16 ff.

selben Meinung gewesen sein. Denn seine Erklärung wider die neueren Theologen vertheidigend, schweigt er von den älteren, und redet von jener Erklärung, als wäre sie ihm durchaus eigenthümlich. Wenn er aber die hieher gehörenden Untersuchungen der Scholastiker gekannt hätte; so würde er gewußt haben, daß die meisten der Hauptsache nach ihm Recht geben. Die wenigen Theologen, welche anderer Meinung waren, bestimmten den höchsten Gegenstand der Theologie in gleicher oder doch ähnlicher Weise, wie Hirscher, so daß also in der Scholastik nicht bloß diese Frage viel behandelt[1]), sondern auch gerade die beiden Ansichten, die Hermes und Hirscher aufstellen, und fast nur diese besprochen wurden.

Zwar hatte Peter der Lombarde nach einem Ausspruch des h. Augustin den Gegenstand der Theologie als Sachen (Wesen) und Zeichen bestimmt, unter Zeichen die Sakramente, unter Sachen Gott, Christus, die Engel, Menschen und von welchen Wesen sonst in der Offenbarung die Rede ist, verstehend[2]). Aber diese Ansicht wurde schon von seinen ältesten Erklärern verlassen, und die spätern Scholastiker reden kaum noch von ihr. Es wird nämlich durch sie der Gegenstand der Theologie nur nach einem ganz allgemeinen Begriff und daher unzulänglich bestimmt. Viel mehr empfiehlt sich die Ansicht Hugo's vom h. Victor, der das Erlösungswerk als den höchsten Gegenstand der göttlichen Lehre bezeichnet, in der weiteren Ausführung seines Gedankens aber ganz besonders die Idee des Reiches Jesu Christi hervorhebt[3]). Daher ist mit dieser Ansicht

---

1) Sie reden davon in den Commentaren: In Prologum ll. sent. In Summ. S. Thom. p. 1. q. 1.; jene, welche selbstständige Werke verfaßt, in den einleitenden Untersuchungen; einige auch im Tractat de fide.

2) Veteris ac novae legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis praevia Dei gratia innotuit, sacrae paginae tractatores circa res vel signa praecipue versari. Ut enim egregius Doctor Augustinus ait in libro de doctrina christiana (cap. 11), omnis doctrina vel rerum est vel signorum; sed res etiam per signa discuntur. Dist. 1.

3) Materia divinarum scripturarum omnium sunt opera restaurationis humanae. Duo enim sunt opera, in quibus universa continentur, quae facta sunt. Primum est opus conditionis, secundum est opus restaurationis . . . Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis: sive iis, quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis, quae

eine andere, deren der h. Thomas erwähnt[1]), nicht sowohl verwandt, als eine und dieselbe: nach ihr ist Christus und sein mystischer Leib, die Kirche, der Gesammtinhalt der Offenbarungen. Aber auch die Meinung Gregor's von Rimini und des Aegidius von Rom ist von der obigen wenig verschieden. Diese räumten zwar ein, was der h. Thomas und vor ihm Alexander von Hales lehrten, daß nämlich Gott selbst der höchste Gegenstand der Theologie sei; aber fügten hinzu, er sei es nicht in sich, sondern als Urheber unsers Heils, als Erlöser und Vergelter betrachtet. Und wenn endlich Durand unsere verdienstlichen Werke als den Hauptgegenstand der Theologie angesehen wissen will; so wird auch er von dem Gedanken geleitet, daß alles, was geoffenbart ist, zu dem Ende geoffenbart sei, daß wir unser Heil wirken[2]).

299. Aber, um von eben diesem Gedanken die Widerlegung zu beginnen, selbst wenn der Gegenstand der heiligen Wissenschaft nach dem zu bestimmen wäre, was durch sie erreicht werden soll; würde dennoch nicht unser Heil, sondern Gott selbst jener Gegenstand sein. Denn wenn die göttliche Offenbarung und unser Glau-

---

subsequuntur usque ad finem mundi. Verbum enim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus, et omnes sancti, qui ante ejus adventum fuerunt quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes, et qui postea venerunt et venient usque ad finem mundi, milites sunt regem subsequentes. Et ipse rex medius est in exercitu suo, hinc inde vallatus incedens et stipatus agminibus suis. Et licet in hac tanta multitudine diversae armorum species in sacramentis et observationibus praecedentium et subsequentium populorum appareant, omnes tamen uni regi militare et unum vexillum sequi probantur, et hostem unum persequi et una victoria coronari. In his omnibus opera restaurationis considerantur: in quibus divinarum scripturarum tota versatur intentio. Mundanae sive saeculares scripturae (nämlich der Philosophen) materiam habent opera conditionis . . . .

Quamvis autem principalis materia divinae scripturae sint opera restaurationis, tamen ut competentius ad ea tractanda accedat, primum in ipso capite narrationis suae, breviter secundum fidem rerum gestarum exordium et constitutionem narrat operum conditionis.

De sacram. l. 1. p. 1. c. 2. 3.

1) S. p. 1. q. 1. a. 7.

2) Greg. in Prolog. q. 4. Aegid. ibid. q. 3. Alex. Hal. Tom 3. q. 68. m. 7. a. ult. Durand. In ll. sent. Prol. q. 5.

ben und Erkennen den Zweck haben, uns zum ewigen Heile zu führen; so ist doch der höchste Endzweck alles Geschaffenen, auch unseres Heiles selbst, die Verherrlichung Gottes. Aber es ist eine ganz unrichtige Voraussetzung, daß der Gegenstand der Offenbarung mit ihrem Zwecke zusammenfallen müsse. Will man aus dem Zwecke den Gegenstand erschließen; so muß man vielmehr die Frage stellen, was wir vor allem erkennen müssen, um zum Heile gelangen und zur Verherrlichung Gottes in uns mitwirken zu können. Nun aber hängt wie der Anfang, so der Fortschritt und die Vollendung unserer Heiligung ganz und gar von der Erkenntniß Gottes ab. Der Anfang aller Religion und wahren Tugend ist, daß wir den einen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, und in ihm unsern Herrn und unser höchstes Gut erkennen. Der Glaube aber, die Furcht des Herrn, die Hoffnung und Bußfertigkeit, die zur christlichen Gerechtigkeit führen, sind wiederum zuerst und vorzüglich auf die Erkenntuiß der Eigenschaften Gottes gegründet, und von der Vervollkommnung dieser Erkenntniß ist ebenso alles Wachsthum in christlicher Tugend abhängig. Die Vollendung aber besteht gerade darin, daß wir Gott in diesem Leben, so weit es durch das Licht der Gnade möglich ist, in jenem durch die himmlische Anschauung erkennen, wie er in sich selbst ist, und seiner selbst wegen ihn liebend umfangen. — Die Lehre also, welche im Reiche Gottes seinem Zwecke zufolge verkündigt, geglaubt und betrachtet werden muß, ist nicht bloß die Lehre von den Werken, sondern auch und vorzüglich die Lehre von dem Wesen und den Vollkommenheiten Gottes. Dies war es also auch, was wir Hirscher's Behauptung entgegenstellten[1]).

300. Es läßt sich aber gegen dieselbe auch noch ein anderer Grund geltend machen. Wenn das Erlösungswerk oder Christus und sein Reich der allumfassende Gegenstand der Theologie wäre; so müßten alle geoffenbarten Lehren durch sich selbst eine Beziehung auf jenes Werk oder Reich haben. Wie sich das Object (objectum, quo) zum Vermögen, so verhält sich, sagt der h. Thomas, das Subject (objectum, de quo) zur Wissenschaft; das will sagen: wie in den verschiedenen Dingen, die ein Vermögen erreicht, sich irgend eine gemeinsame Beschaffenheit findet, durch welche sie dem Vermö-

1) Bd. 1. n. 153.

gen erreichbar sind; so gehören auch die verschiedenen Lehren, die in einer Wissenschaft vorgetragen werden, dadurch zu dieser Wissenschaft, daß sie alle auf einen Gegenstand Beziehung haben, und geeignet sind, uns über diesen Aufschluß zu geben. Wie wir also das (formale) Object des Vermögens nach jener Beschaffenheit, durch welche die verschiedenen Dinge diesem entsprechen, bestimmen, und z. B. nicht die Steine, Thiere, Menschen, sondern die Farbe oder das Farbige für das Object des Gesichtssinnes erklären: so ist auch das Subject einer Wissenschaft jenes Eine, auf welches das Mannigfaltige, das sie lehrt, bezogen wird[1]). Deßhalb hat die Physik z. B. die Körper zum höchsten Gegenstand; weil alles, was sie von der Schwere, der Bewegung, der Zeugung u. s. w. lehrt, zuletzt als Lehre vom Körper, seinem Wesen, seinen Eigenschaften, seinem Entstehen, Vergehen, seinem Wirken und Leiden zu betrachten ist. Haben nun etwa alle Lehren der göttlichen Offenbarung eine solche Beziehung auf unsere Erlösung und Heiligung? Hirscher behauptet es, und erklärt darum die Lehre von dem, was Gott an sich sei, für ein Machwerk der Theologen, von dem im Evangelium durchaus nichts zu finden sei[2]). Wir glauben aber an dem Geheimniß der h. Dreifaltigkeit, von welchem er insbesondere redet, das Gegentheil erwiesen zu haben[3]); und es würde gewiß nicht schwer sein, in derselben Weise aus den Bekenntnissen der Kirche und den Schriften des alten und neuen Bundes darzuthun, daß auch über das Wesen und die Beschaffenheit Gottes viele Lehren geoffenbart sind, die „für sich bestehen, und in die christliche Heilsordnung“ nicht verflochten, geschweige denn „zunächst und unmittelbar verflochten sind.“

---

1) Deus est subjectum hujus scientiae. Sic enim se habet subjectum ad scientiam sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum, inquantum sunt colorata: unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem tractantur in sacra scientia sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Unde sequitur, quod Deus sit subjectum hujus scientiae.
Summa. p. 1. q. 1. a. 7.

2) Oben Bd. 1. n. 151.

3) Ebend. n. 154 ff.

So nennt sich Gott nicht bloß den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern auch und zuvor denjenigen, der ist. Und sind die Psalmen und die Bücher der Propheten, und die Briefe der Apostel nicht reich an Lehren über Gottes erhabenes Wesen und unaussprechliche Vollkommenheit? Die Kirche aber hat zugleich mit dem Geheimniß der h. Dreifaltigkeit auch diese Lehren in das feierliche Bekenntniß ihres Glaubens aufgenommen[1]). — Zwar stehen dieselben insofern mit der Heilsordnung in Verbindung, als sie zu unserm Heile geoffenbart sind; aber der höchste Gegenstand oder wie Hirscher sagt, die Grundidee der göttlichen Offenbarungen ist nach dem Inhalte der geoffenbarten Wahrheiten und nicht nach dem Zwecke, zu dem sie geoffenbart sind, zu bestimmen. Was endlich die Hauptsache ist, wenn man einräumt, — und wer wollte es läugnen? — daß auch die Erkenntniß und Betrachtung solcher Lehren über Gott, die ihrem Inhalte nach von der Heilsordnung unabhängig sind, für unser Heil ersprießlich ist: so fällt eben damit der Grund, durch den Hirscher sich zu der Annahme, daß keine derartigen Lehren geoffenbart seien, verleiten ließ.

301. Aber durfte nun der h. Thomas aus dem, was er über das Object eines Vermögens und das Subject einer Wissenschaft sagte, ohneweiters folgern, Gott selbst sei das Subject, der höchste Gegenstand der h. Wissenschaft? Um hierauf befriedigend zu antworten, müssen wir den Sinn, welchen diese Folgerung haben kann, noch näher bestimmen.

Gott kann unmöglich in dem Sinne für den einzigen Gegenstand der Offenbarung erklärt werden, daß jede geoffenbarte Wahrheit direkt oder unmittelbar von ihm ausgesagt werde: das bedarf keines Beweises. Es ist aber auch ebenso klar, daß Gott als der vorzüglichste Gegenstand der Offenbarung bezeichnet werden muß; nicht etwa bloß, weil er unter den Gegenständen, über welche sein Wort uns belehrt, der erhabenste ist, sondern auch weil die Offenbarung vor allem dahin zielt, uns von dem Wesen der Wesen, das wir anbeten und lieben und nach dessen ewigem Besitze wir ringen sollen, wahre und würdige Vorstellungen zu geben. Aber läßt sich

1) Symb. Nicaen. — Conc. Lat. IV. Cap. Firmiter. — Damnamus. — Conc. Rhem. Credimus et confitemur. Conc. Vat. Const. I. c. 1.

nun ferner behaupten, daß alle Lehren der Offenbarung über andere Gegenstände auf Gott, und zwar ihrem Inhalte nach, Beziehung haben, so daß wir ihn mit der Schule das subjectum attributionis nennen dürfen? Nicht bloß der h. Thomas und seine Schüler sondern auch die Scotisten mit ihrem Meister[1]) und die ganze neuere Scholastik bejahen diese Frage; aber auch der h. Bonaventura und Alexander von Hales scheinen im Grunde derselben Ansicht gewesen zu sein, wenn sie gleich dieselbe nicht so scharf bestimmen[2]). — Jedoch müssen wir mit Lugo[3]) aufmerksam machen, daß jene Beziehung der mannigfaltigen Lehren einer Wissenschaft auf den Gegenstand, den man subjectum attributionis nennt, eine mehrfache sein kann. Alle Lehren nämlich, welche nicht unmittelbar den höchsten Gegenstand zum Inhalte haben, können doch so beschaffen sein und so vorgetragen werden, daß die Aufschlüsse, welche sie uns über andere Dinge geben, nur dahin zielen, uns jenen höchsten Gegenstand, wie er in sich ist, kennen zu lehren. So dient, um auf dasselbe Beispiel zurückzuweisen, alles, was die Anthropologie über die Körper und die Seelen, über Stoff und Form u. s. w. lehret, nur dazu, was der Mensch sei, zu erklären, und wenn es dazu nicht verwendet würde, stände es in dieser Wissenschaft nicht an seinem Platz. In solcher Weise ist Gott nicht der Gegenstand der geoffenbarten Lehre. Zwar können wir alles, was diese enthält, zur immer besseren Erkenntniß Gottes benutzen; aber es läßt sich nicht behaupten, daß alles in der Offenbarung zunächst und bloß zu dem Ende vorgetragen werde. Die Gebote Gottes z. B. die evangelischen Räthe

---

1) Contra istas omnes opiniones duplex est via, una probando istam affirmativam, quod Deus sub ratione divinitatis est primum subjectum hujus scientiae; alia probando istam negativam, quod non sub aliis rationibus, quae assignantur.

In prolog. q. 3. n. 7.

2) Subjectum, ad quod omnia reducuntur, uti ad principium, est ipse Deus. Subjectum vero, ad quod omnia reducuntur, quae determinantur in hoc libro, ut ad totum integrum, est Christus, prout comprehendit divinam naturam et humanam, sive creatam et increatam, de quibus sunt duo primi libri (sententiarum), et caput et membra, de quibus sunt duo sequentes.

S. Bonav. in Prol. q. 1.

3) De fide. Disp. 3. sect. 1. n. 16. 17.

und alle Vorschriften über christliche Tugend und Heiligkeit sind sehr geeignet, in uns die Erkenntniß Gottes zu vervollkommnen; und der h. Dionysius zeigt ausführlich, wie wir durch die Betrachtung der Sakramente sowohl über Gott selbst als auch über den Weg zu ihm erleuchtet werden: aber die dahin gehörigen Lehren haben weder durch sich selbst noch auch durch die Weise, in welcher sie uns mitgetheilt werden, eine solche Beziehung auf die Erkenntniß Gottes, daß sie ausschließlich oder auch nur vorzüglich ihretwegen in der Offenbarung enthalten wären. Zuvörderst und hauptsächlich sind sie bestimmt, uns über die Bedingungen und Mittel unseres ewigen Heiles Aufschlüsse zu geben, und würden als solche auch wenn sie der Erkenntniß Gottes nicht dienten, im Ganzen der Offenbarung noch an ihrer Stelle sein.

Aber dies hindert nicht, daß solche und alle übrigen Lehren der Offenbarung nichtsdestoweniger entweder durch ihren Inhalt selbst schon eine Beziehung auf Gott haben, oder durch die Weise, wie sie vorgetragen werden, erhalten. Sie zielen nicht alle dahin, uns, wer und was Gott sei, zu lehren; aber sie geben uns alle Aufschluß über etwas, das Gottes ist, über seine Werke, z. B. seine Verheißungen, seine Gebote. Um uns davon zu überzeugen, genügt es, an jene Formeln zu erinnern, auf welche der gesammte Inhalt der Offenbarung zurückgeführt wird, an das Glaubensbekenntniß, die Gebote Gottes mit den evangelischen Räthen, die Sakramente und Gebete. Es wird also Gott für den höchsten Gegenstand der Theologie erklärt, weil in derselben entweder über Gott selbst oder über das, was nicht Gott ist, nur insofern als es Beziehung auf Gott hat, gehandelt wird [1]).

302. Aber ließe sich hiegegen nicht einwenden, daß man in solcher Weise ebensowohl unser Heil und das Reich Gottes als den Hauptgegenstand der Theologie bezeichnen dürfe? Denn wie man sagt, Gott sei dieser Gegenstand, weil in der Theologie entweder von ihm oder von seinen Werken die Rede ist; so könnte man ja

1) Darum sagte oben der h. Thomas: Omnia tractantur in sacra scientia sub ratione Dei: und beim h. Bonaventura lesen wir: Quamvis non agatur (per totum librum) de Deo, quantum ad substantiam tantum, agitur tamen quantum ad substantiam vel quantum ad opera ejus, et ideo non est subjectum ut totum, sed ut primum. l. c.

auch sagen, Gottes Reich sei jener Gegenstand, weil entweder von dem Reiche selbst oder von seinem Gründer und Beherrscher gehandelt werde. — Es bemerken in der That die Scholastiker mitunter, daß diese Streitfrage nicht von Bedeutung, und auch die Verschiedenheit der Meinungen nicht groß ist[1]). Aber sie konnten dies nur sagen, weil jene älteren Theologen, welche nicht Gott selbst, sondern das Erlösungswerk oder Christus für den Gegenstand der Theologie erklärten, deßhalb keineswegs behaupteten, die Offenbarung betrachte Gott immer nur in Beziehung auf unser Heil und gebe uns keine Aufschlüsse über das, was er an sich sei. Sobald man diese Behauptung aufstellt, handelt es sich nicht mehr bloß um eine Bestimmung, welche zur Lehre von der Theologie, zur Frage nämlich über ihre Einheit gehört, sondern um eine Norm für die Erhebung ihres Inhalts aus der Offenbarung. Wer bei der Forschung in dieser von jenem Grundsatz Hirscher's geleitet wird, der kann viele ihrer Aussprüche nicht nach ihrer Tiefe auffassen, und muß die Theologie gerade dessen, was in ihr das Vorzüglichste und Erhabenste ist, berauben. — Indessen läßt sich nicht läugnen, daß Hirscher hierin folgerichtiger, als jene älteren Theologen ist. Wenn unser Heil oder das Erlösungswerk der Gegenstand der Theologie ist; so folgt, daß in derselben von Gott nur mit Beziehung auf das, was er für uns gethan hat und wir für ihn thun sollen, die Rede sein kann. Und eben hierin ist denn auch die Antwort auf die Einrede, von der wir begannen, enthalten. Wir haben, um den Gegenstand der Theologie zu bestimmen, nicht einfachhin gesagt, es sei in ihr entweder von Gott oder von seinen Werken, sondern es sei in ihr entweder von Gott, oder von Anderm, insofern es auf ihn Beziehung hat, also insofern es sein Werk, sein Gebot u. s. w. ist, die Rede. Wenn in der Offenbarung von der Welt etwa wie in Humboldt's Kosmos gehandelt, d. h. wenn die Welt nur wie sie in sich beschaffen ist, betrachtet, und von ihrem Verhältniß zu Gott abgesehen würde: so könnte man nicht mehr Gott als ihren höchsten Gegenstand ansehen, und müßte irgend einen anderen Gedanken suchen, wodurch ihre Lehren über Gott und die Welt noch einigermaßen zur Einheit verbunden würden. Nun aber wird von der

---

1) Vasquez. Tom. 1. Disp. 10. c. 1. n. 1. Lugo l. c. n. 15.

Welt, von der Natur und der Menschheit mit steter Beziehung auf Gott, und nur zu dem Ende geredet, um uns zu belehren, was Gott gethan, was er verheißen habe, was wir zu thun schuldig sind. Um also statt Gott vielmehr die Heilsordnung als den allumfassenden Gegenstand der Theologie angeben zu können, ist ebenfalls nicht genug, daß in ihr entweder von der Heilsordnung oder von Gott ihrem Gründer gehandelt wird; es müßte in ihr von Gott nur insoweit als er Gründer der Heilsordnung ist, gehandelt werden. Dem ist aber nicht so. Wie das christliche Bekenntniß, so enthält auch die Wissenschaft desselben, die Theologie, sehr viele Lehren, in welchen Gott in seiner Ewigkeit ohne alle Beziehung auf die Welt und unser Heil betrachtet wird.

303. Halten wir nun die herrschende Lehre fest, daß Gott selbst der höchste Gegenstand der Theologie ist; weil diese Wissenschaft von Gott und von dem, was außer Gott da ist, mit steter Beziehung auf Gott handelt: so stellt sich die Frage ein, ob wir diese Beziehung, die eine mannigfaltige zu sein scheint, mit einem Gedanken auffassen, und so den Gegenstand der Theologie und ihre Einheit noch schärfer bestimmen können. Der h. Thomas thut es dadurch, daß er mit Albert dem Großen sagt, die h. Wissenschaft beziehe alles auf Gott als auf seinen Anfang und sein Ende, d. h. als auf den Urheber und Zweck aller Dinge[1]). Der Cardinal Lugo wählt von diesen beiden Punkten nur den zweiten, indem er sagt, die Theologie handele von Gott, wie er an sich und wie er uns erreichbar ist[2]). Ich sehe aber nicht, auf welchen Grund hin der erstere Punkt ausgeschlossen werde; und deßhalb möchte es auch nicht zu billigen sein, wenn man als jene allgemeine Beziehung unser Heil oder das Erlösungswerk bestimmt. Denn wir werden ja durch den Glauben ebenso wohl über die Schöpfung als über die

---

1) Siehe die oben (n. 299) mitgetheilte Erklärung.

2) Existimo . . . objectum adaequatum attributionis fidei esse Deum secundum se et ut assequibilem a nobis: haec enim videntur esse, ad quorum cognitionem ordinantur omnia, quae fides nostra de facto docet, ut scilicet sciamus, quis sit Deus, et quibus mediis consequi debeamur salutem nostram. Cum hoc tamen stat, quod dici possit Deum esse objectum adaequatum nostrae fidei, prout dicitur a. S. Thoma et aliis communiter. l. c. n. 15.

Erlösung belehrt. Um hiegegen seinen Satz, wie die Schöpfung der eigentliche Gegenstand der Philosophie, so sei die Erlösung der eigentliche Gegenstand der Theologie, zu vertheidigen, sagt Hugo vom h. Viktor, die h. Schrift beginne zwar von der Schöpfung der Welt, doch diene ihr dieser kurze Bericht nur als Eingang zu der ihr eigenthümlichen Lehre von der Erlösung [1]). Aber redet denn die h. Schrift nur im ersten und nicht auch in den folgenden Büchern Moyses von der Schöpfung und Regierung der Welt? Finden wir nicht bei Job, bei dem Psalmisten und den Propheten, und vor allen in den Büchern der Weisheit, endlich auch im neuen Testament viele und oft auch sehr ausführliche Belehrungen, welche nicht die Erlösung, nicht Gott als den Erlöser, sondern Gott als den ewig Seienden, als den allmächtigen Schöpfer und allweisen Regierer der Welt zum Gegenstand haben? Mit Recht wird zwar die Schöpfung als Gegenstand der Philosophie, die Erlösung als Gegenstand der Theologie bezeichnet; aber doch nicht in dem Sinne, daß, wie die Philosophie nur von Gott dem Schöpfer, so die Theologie nur von Gott dem Erlöser handele. Möge auch die Theologie eine natürliche Erkenntniß Gottes des Schöpfers voraussetzen, so überläßt sie darum die Ausbildung derselben nicht der Philosophie, sondern übernimmt diese selbst in dem ihr eigenen Lichte des Glaubens.

304. Wollen wir aber dennoch alle Beziehungen des Geschaffenen auf Gott in einem Gedanken zusammenfassen, so kann dies der Gedanke von der Mittheilung Gottes an seine Geschöpfe sein. Die Scholastik hatte diesen Gedanken aus den Vätern und namentlich aus dem h. Dionysius entnommen, und wir haben ihn wider die Einreden Günther's und Anderer vertheidigt [2]). Sehen wir also in Kürze, wie sich alle Werke Gottes auf eine solche Mittheilung zurückführen lassen. Schon in der Erschaffung theilt Gott sich mit, gewiß nicht durch Ausgießung oder Zersplitterung seines Wesens, die auf keiner Stufe der Mittheilung möglich ist; wohl aber weil er

---

1) Quamvis autem principalis materia divinae scripturae sint opera restaurationis, tamen ut competentius ad ea tractanda accedat, primum in ipso capite narrationis suae breviter secundum fidem rerum gestarum ordinem et constitutionem narrat operum conditionis.

De sacram. l. 1. p. 1. c. 3.

2) Philos. der Vorz. Bd. 2. n. 1034 ff.

Wesen setzt, die jedes in seiner Weise mit ihm Aehnlichkeit haben: sie sind, sie wirken, sie leben, sie empfinden. Den vernünftigen Wesen, die denken und wollen, und deßhalb nach seinem Bilde geschaffen sind, will er höchster Gegenstand ihrer Erkenntniß und Liebe, durch den sie glückselig werden, sein: das also ist eine Mittheilung ganz anderer und höherer Art. Aber in der Ordnung der Natur theilt er auch in dieser Weise sich nur vermittelst seiner Werke mit: denn durch diese allein vermag ihn die Vernunft zu erkennen. Unvergleichlich höher ist sonach die Mittheilung Gottes in der Ordnung der Gnade. Er erhebt den Geist zu einer Weise des Seins, die ihn würdig und geeignet macht, mit Gott einen unmittelbaren Lebensverkehr zu haben. Gott theilt also hier sein eigen Wesen mit, jedoch nur durch eine Vereinigung mit dem geschaffenen Geiste, in Folge welcher dieser zum Genusse des göttlichen Wesens durch Erkenntniß und Liebe erhoben wird. In Christus aber, und in ihm allein, theilt sich Gott dem geschaffenen Wesen in der Art mit, daß die menschliche Natur mit der göttlichen zur Einheit der Person verbunden, die Verschiedenheit jedoch und Unvermischtheit der geschaffenen und unerschaffenen Wesenheit bewahrt wird: eine Mittheilung, über welche hinaus keine vollkommnere denkbar ist. So ist also Christus als Gottmensch der Höhepunkt der göttlichen Mittheilung, der schaffenden und beseligenden Liebe; sei es nun, daß Gott die Menschwerdung des Wortes unabhängig vom Falle Adam's vor allen seinen Werken als das Endziel derselben beschlossen hatte; sei es daß er, den Fall des Menschen voraussehend, jenes Geheimniß wirkte, damit, nachdem die Sünde überhand genommen, noch mehr seine Huld und Gnade überhand nehme. Dieser letzteren Ansicht nach war der Mensch von der Stufe der Mittheilung, auf die ihn die Gnade gestellt hatte, durch die Sünde herabgesunken, und um ihn wieder zu erheben, beschloß Gott eine noch höhere Mittheilung. Weil jedoch Gott, alles was er schaut und will, in seiner Ewigkeit schaut und will; so war die Menschwerdung des Wortes, auch wenn sie nur Statt fand, weil der Mensch gefallen war, dennoch unter Gottes Werken jenes höchste, auf welches alle übrigen gerichtet waren, und die Verherrlichung Jesu Christi das Ziel der Erschaffung und Regierung des Weltalls. Seinetwegen ist alles von Gott ausgegangen, und durch ihn wird alles zu Gott zurückgeführt werden.

Wenn wir ihn so als Mittler nicht bloß zwischen Gott und der sündigen Menschheit, sondern zwischen Gott und allem Geschaffenen betrachten; so finden wir in ihm jenen Einheitspunkt, der alle Beziehungen der Geschöpfe zu Gott zusammenfaßt. Wir brauchen aber kaum zu bemerken, daß es ebenso wohl der Schrift als der Lehre der Väter gemäß ist, nicht bloß was die Offenbarung von der Erlösung, sondern auch was sie von der Schöpfung lehrt, auf Christus zurückzuführen.

Insofern also könnten wir auch Gott und den Gottmenschen als den Gegenstand der Theologie bezeichnen, und für diese Ansicht in einem Ausspruche unseres Herrn die Bestätigung finden. „Dies", sagt er zu seinem himmlischen Vater, „is' das ewige Leben, daß sie dich, den einen wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus." (Joh. 17, 3.) Weil das ewige Leben uns dadurch geschenkt wird, daß wir im Lichte der Glorie schauen, was wir im Lichte der Gnade glaubten; so ist die Bestimmung des Gegenstandes der himmlischen Anschauung zugleich eine Bestimmung des Gegenstandes unsers Erkennens durch den Glauben. Möge also das Wort „ewiges Leben" in jenem Ausspruch im eigentlichen Sinne, also für himmlische Glückseligkeit; oder möge es im tropischen Sinne für das, was zum ewigen Leben führt, zu nehmen sein: immer folgt, daß uns Gott und Jesus Christus, der Gottmensch, als der Inbegriff dessen, was wir durch die Offenbarung erkennen sollen, bezeichnet wird. Nun ist aber kein Zweifel, daß die Seligen in Gott und durch Gott alles Geschaffene schauen, und daß ebenso wir durch den Glauben nicht nur über Gott, sondern auch über seine Werke belehrt werden sollen: so heißt also Jesus Christus erkennen so viel denn alles, was außer Gott ist, in seiner wahren Beziehung zu Gott erkennen.

IV.

Höchster Grundsatz der Theologie.

305. Jener höchste Grundsatz der Theologie, den man das formale Prinzip nennt, wurde schon bestimmt (n. 296); hier fragen wir nach einem solchen, worin der ganze Inhalt der Theologie wie

in seinem Keime enthalten sei, nach ihrem materiellen Prinzip. Da scheint nun aber Hermes mit vollem Rechte zu behaupten, daß es für die Theologie ein solches Prinzip gar nicht geben könne. Dies Prinzip müßte, damit es Prinzip sei, aus sich selbst erkannt, alle anderen theologischen Lehren aber aus ihm gefolgert werden. Hieße das aber nicht die Theologie in eine Wissenschaft der Vernunft, in Philosophie umwandeln? Weil ferner, wie eben gezeigt wurde, Gott der höchste Gegenstand der Theologie ist; so müßte die Erklärung, was Gott sei, jenen alles umfassenden Grundsatz geben. Aber was Gott sei, begreifen wir nicht, und somit können wir es auch durch keine Erklärung aussprechen. — Zudem giebt es viele theologische Lehren, die geheimnißvoll und als solche über die Vernunft erhaben sind, und dies zwar in doppelter Weise. Denn einige sprechen zwar, was sie enthalten, als eine nothwendige Wahrheit aus; aber ihr Inhalt ist der Art, daß wir selbst seine Möglichkeit nur wider Angriffe vertheidigen, nicht positiv darthun, geschweige denn seine Nothwendigkeit beweisen können. Andere enthalten, was gar nicht einmal in sich selbst nothwendig ist, sondern seinen Grund in freien Rathschlüssen Gottes hat. Unmöglich also können diese geheimnißvollen Lehren durch die Vernunft aus irgend einem Grundsatz gefolgert werden.

Nichtsdestoweniger führt Scotus als Beweis, daß Gott selbst der höchste Gegenstand der Theologie sei, eben dies an, daß nur er der Grund aller Wahrheit, die sie lehrt, und seine Erkenntniß wie die Wurzel aller theologischen Erkenntniß sei [1]); und diese Lehre wurde auch von Theologen, die der scotistischen Schule nicht angehörten, angenommen. Um sie aber zu erklären und dadurch zu rechtfertigen, wird es genügen, die oben bemerkten Schwierigkeiten näher zu betrachten.

306. Zuvörderst also versteht es sich von selbst, daß wir für die Theologie keinen höchsten Grundsatz suchen dürfen, welcher der Vernunft durch die natürliche Denkkraft, also aus ihm selber einleuchte. Soll ein Grundsatz höchster Grundsatz sein, so muß er allerdings wahrer Anfang, also unmittelbar gewiß sein; aber er muß es auf dem Gebiete und vermittelst des Prinzips sein, das der

---

1) In ll. Sent. Prol. q. 3. n. 7—13.

Wissenschaft, um die es sich handelt, eigenthümlich ist. Nun setzt zwar die Theologie die Vernunft und zwar mit einem gewissen Inhalt von Erkenntnissen, jedoch nicht sie allein, sondern überdies das Licht des Glaubens und die göttliche Offenbarung voraus; und nicht jene bloß natürlich erkennende, sondern diese vom Glauben erleuchtete Vernunft ist ihr Prinzip. Einem solchen Prinzip ist aber jede geoffenbarte Lehre als solche, und folglich aus ihr selbst gewiß. Es fragt sich also nicht, ob es unter den Wahrheiten, welche dem natürlichen Denken von selbst einleuchten, sondern ob es unter den geoffenbarten Lehren eine derartige gebe, die der Theologie höchster Grundsatz sein könne.

Mit Recht wurde nun aus der oben behandelten Lehre, daß Gott selbst der höchste Gegenstand der Theologie sei, gefolgert: wenn es einen höchsten Grundsatz für die Theologie gebe; so könne nur die Erklärung, was Gott sei, als solcher gelten. Aber man bemerke, daß wir diese Erklärung deßhalb nicht von der Philosophie erborgen. Gott selbst ist es, der in der Offenbarung spricht: „Ich bin der ich bin," — „Mein Name heißt Der ist." Zwar giebt uns diese Erklärung keinen Begriff, durch den wir das Wesen Gottes, wie es in sich ist, aufzufassen vermöchten; aber dies hindert nicht, daß sie Keim desjenigen Wissens sei, das wir von den geoffenbarten Lehren haben können. Wie derjenige, welcher Gott, wie er in sich ist, durch Anschauung erkennt, aus ihm zugleich den ganzen Inhalt der Offenbarung mit derselben Klarheit und Vollkommenheit erkennt; so kann in uns die Erkenntniß, die wir von Gott durch den Glauben haben, zum Grunde einer Erkenntniß der übrigen Glaubenslehren werden, die unserm gegenwärtigen Zustande entspricht.

307. Aber wie? würde in dieser Weise nicht dennoch die Theologie fast ganz und gar zur Vernunftwissenschaft? Nur ihren höchsten Grundsatz, der noch überdies eine Wahrheit ist, welche auch die Philosophie beweist, würde sie aus der Offenbarung nehmen; ihr ganzes Lehrgebäude aber aus ihm durch die Denkthätigkeit entwickeln.

Man muß, entgegnen wir, die schon berührte doppelte Aufgabe der Theologie unterscheiden: sie soll den Inhalt der Offenbarung aus dieser durch sprachliche und geschichtliche Beweisführung erheben; sie soll denselben aber auch mit dem Gedanken, so weit es

möglich ist, durchdringen. Diese zweite Aufgabe nun wird sie in dem Grade vollkommen lösen, als sie den innern Zusammenhang der einzelnen Lehren mit ihrem höchsten Grundsatz, und somit in Gott selbst den letzten Grund der Wahrheiten, die wir glauben, nachweist. Obgleich sie aber, um dies zu leisten, vom geoffenbarten Prinzip durch Vernunftschlüsse voranschreitet; so unterläßt sie es doch nicht, für die Ergebnisse solchen Denkens wiederum in dem Worte Gottes eine höhere Bestätigung zu suchen. Hieraus ersieht man von neuem, wie unzertrennlich positive und speculative Theologie verbunden sind. Wie die letztere durch die erstere ihre Grundlage und für das, was sie auf derselben aufbaut, Sicherheit erhält; so kann hinwiederum, was die Forschung in den Offenbarungsquellen zu Tage fördert, nur dadurch zu einem geordneten Ganzen werden, daß jedwedes in seinem Verhältniß zum einen höchsten Gegenstand erkannt wird. Die positive Theologie wird also erst durch die speculative zu einem Lehrgebäude. — Und man bemerke, daß wir hiermit kein anderes Verfahren bestimmen, als welches man von jeher beobachtet hat. Denn möge auch bei den einen Theologen die positive Beweisführung, bei den andern die speculative Behandlung überwiegend sein; jene wenigstens, die eine vollständige Theologie verfaßten, haben immer mehr oder weniger beide verbunden. Man erweist die einzelnen Vollkommenheiten des göttlichen Seins, Lebens und Wirkens aus der Schrift, den Vätern, dem Lehrbegriff der Kirche; aber man leitet sie auch vermittelst der rationes theologicae aus der Grundlehre über Gott, von der wir reden, her. Was ferner der Glaube über die Schöpfung der Welt und ihr Verhältniß zu Gott bekennt; wird zugleich im göttlichen Worte nachgewiesen, und aus dem, was über Gottes Wesen und Vollkommenheit bereits erkannt ist, begriffen. Und so ist auch die christliche Sitten- und Tugendlehre, wenn sie nicht rein casuistisch behandelt wird, sowohl auf ausdrückliche Lehren der Offenbarung als auf die Erkenntniß Gottes und unseres Verhältnisses zu ihm gestützt.

308. Aber wie verhält es sich mit der Geheimnißlehre? Wahrheiten, von denen man behauptet, daß sie über die Vernunft erhaben sind, auf einen allgemeinen Grundsatz zurückführen wollen, scheint doch ein thatsächlicher Widerspruch zu sein; besonders da dieser Grundsatz zwar in der Offenbarung enthalten, aber zugleich eine

philosophische Erkenntniß ist. — Weil die Theologie die Erklärung, was Gott sei, aus der Offenbarung nimmt; so können wir erstlich erwiedern, daß diese Erklärung außer dem absoluten Sein auch die Dreipersönlichkeit Gottes einschließt. Denn auch so bleibt es immer wahr, daß die Theologie durch die Definition ihres höchsten Gegenstandes ihren höchsten Grundsatz erhält. Dieser würde lauten: Gott ist seinem Sein nach der Eine Absolute, seiner Subsistenz oder Persönlichkeit nach der Dreieinige. Zwar vermögen wir nun, was der Glaube ferner über die göttlichen Personen, ihren Ursprung und ihr gegenseitiges Verhältniß lehrt, aus jener Grundwahrheit, daß Gott dreieinig sei, nicht mit aller Bestimmtheit herzuleiten; aber daß in ihr der letzte Grund aller dieser Lehren enthalten sei, sehen wir ein, und somit trifft auch hier, was Scotus sagte, ein: um Gott für den höchsten Gegenstand und folglich die Erklärung, was Gott sei, für den höchsten Grundsatz der Theologie zu erklären; genügt die Einsicht, daß Gott der allumfassende Grund aller Wahrheit ist, welche die Theologie behandelt, möge es uns gleich nur in unvollkommner Weise gestattet sein, aus ihm alle Wahrheit zu begreifen. — Aber wenn wir bedenken, daß die Theologie, was Klarheit der Einsicht angeht, immer eine unvollendete Wissenschaft sein wird; so läßt sich auch jene erste Erklärung, die Gott als den absolut Seienden bestimmt, als einziger Grundsatz festhalten. Denn die Absolutheit des Seins und die aus ihr erkannte Vollkommenheit des göttlichen Lebens ist ja der Ausgangspunkt für alle Speculation über das große Geheimniß des Glaubens; sei es daß sie dasselbe wider die Einreden des Unglaubens vertheidige, oder dem Denken des Glaubenden einigermaßen nahe zu legen strebe.

Wir müssen aber nicht bloß eingedenk sein, daß die Theologie auf keine Vollendung des Wissens Anspruch machen, und deßhalb auch den innern Zusammenhang ihrer Lehren nur in unvollkommner Weise darthun kann; sondern wir dürfen auch nicht aus dem Auge verlieren, was oben bemerkt wurde, daß selbst die natürlichen Wissenschaften nicht alle in derselben Weise einen höchsten Grundsatz haben. Wie also, wer nicht bloß über die Natur des Menschen, sondern auch über seine Geschichte philosophirt, nicht so thöricht sein wird, die Ereignisse, welche von dem freien Handeln der Menschen abhangen, aus dem Begriff des Menschen a priori herleiten zu

wollen; und dennoch, was immer er, um die Ereignisse zu begreifen, denkt, auf diesen Begriff zurückführt: so wäre es auch ein thörichtes Unterfangen, was die Offenbarung über freie Thaten Gottes lehrt, aus einem Grundsatze über Gottes Wesen und Sein herleiten zu wollen. Aber was uns der Geist, der die Tiefen Gottes durchforscht, über unsere Bestimmung zur ewigen Anschauung der göttlichen Majestät, über den Fall unseres Geschlechtes in seinem Stammvater, über die Erlösung durch den zweiten Adam, über die Heiligung durch seine Gnade und die einstige Auferstehung geoffenbart hat: alles das wird dennoch, so weit es begriffen wird, aus dem, was uns die Offenbarung über Gott selbst, sein Wesen und seine Dreieinigkeit lehrt, begriffen. Und so bleibt es immer wahr, daß die Wahrheit von dem einen absoluten und dreipersönlichen Gott der Gedanke ist, welcher das ganze Gebäude der theologischen Wissenschaft trägt und zusammenhält. —

V.

Zweck und Eintheilung der Theologie.

309. Nach dem h. Thomas hat die wissenschaftliche Behandlung der geoffenbarten Lehren einen dreifachen Zweck. Der erste ist Nachweisung und Vertheidigung der Wahrheit, der zweite Belehrung über den der erkannten Wahrheit entsprechenden Wandel, der dritte endlich Betrachtung und geistiger Genuß der Wahrheit. Man sieht, daß mit dieser Bestimmung des Zweckes zugleich die Eintheilung der Theologie gegeben ist. Denn insofern sie sich darauf beschränkt, den Inhalt unsers Glaubens in den Quellen der Offenbarung nachzuweisen; ist sie dogmatische Theologie, mit der jedoch die polemische, welche die katholische Lehre wider Andersgläubige vertheidigt, mehr oder weniger verbunden ist. Wenn sie aber über die Gesinnung und das Leben, das aus dem Glauben hervorgehen soll, Untersuchungen anstellt; so wird sie zur praktischen Theologie. Zwar sind die Lehren, welche uns die Offenbarung über Tugend und Heiligkeit ertheilt, ohne Zweifel Gegenstand des Glaubens, so daß sie Dogmen genannt werden können und müssen: nichtsdestoweniger wird das Gebiet der Dogmatik auf

jene Wahrheiten beschränkt, die keine unmittelbare Beziehung auf das Leben haben. Dies ist der Grund, weßhalb Hermes vorzog, mit Stattler statt dogmatische theoretische Theologie zu sagen [1]). Er kehrte dadurch, ohne es zu wissen, zum Sprachgebrauch der Vorzeit zurück: denn auch ehemals wurde, was man in neuerer Zeit Dogmatik genannt hat, als theologia speculativa bezeichnet [2]). — Die dritte Aufgabe endlich, die der h. Thomas der theologischen Wissenschaft stellt, nämlich tiefer in den Inhalt der Glaubenslehre einzudringen und den Geist in volleren Besitz der Wahrheit zu setzen, ist, wie die Alten reden, der scholastischen, wie wir, der speculativen Theologie eigenthümlich.

Diesen mehrfachen Zweck der Theologie vergleicht der h. Lehrer mit dem mehrfachen Sinne der göttlichen Bücher. Ihr erster Sinn, der wörtliche oder historische, entspricht dem ersten Zwecke der Theologie: denn nur auf ihn darf der Theologe sich berufen, wenn es gilt, das Bekenntniß der Kirche in dem göttlichen Worte nachzuweisen; und wie der historische Sinn der Schrift die Unterlage des geistigen oder mystischen, so ist auch die dogmatische Theologie das Fundament der praktischen und speculativen. Einen mystischen Sinn hat die Schrift dadurch, daß der Inhalt des historischen Sinnes ein bildlicher Ausdruck noch anderer Wahrheiten ist, und folglich die Sachen, deren Zeichen die Worte sind, wiederum zu Zeichen werden. Gehören die Lehren, welche die Schrift in dieser sinnbildlichen Weise ausdrückt, der sittlichen Ordnung an; so heißt der mystische Sinn moralischer, und entspricht also der praktischen Theologie: sind aber die Thatsachen, welche der historische Sinn berichtet, Vorbilder dessen, was in naher oder ferner Zukunft durch Gottes Vorsehung herbeigeführt werden soll; so wird der mystische Sinn allegorisch oder anagogisch genannt, je nachdem das Vorgebildete diesem oder jenem Leben angehört; und dieser doppelte Sinn entspricht der speculativen Theologie, die sowohl was Gott im Laufe der Zeiten, als was er in ihrer Vollendung wirkt, betrachtet [3]). — Man darf diesen Vergleich nicht dahin deuten, als wollte der h. Lehrer sagen, wie die

---

1) Phil. Einl. §. 4. u. 7. Dogm. Meth. §. 1.

2) Greg. a Val. Tom. 1. disp. 1. p. 1.

1) In ll. Sent. Prol. q. 1. a. 5.

dogmatische Theologie an den historischen, so sei die praktische und speculative Theologie an den mystischen Sinn der Offenbarung angewiesen: wohl aber liegt ihm ein Gedanke zu Grunde, der es verdiente, im Eingange der Theologie hervorgehoben zu werden. Wie das Verständniß der heiligen Bücher unvollendet bleibt, wofern es außer dem wörtlichen nicht auch den geistigen (mystischen) Sinn erfaßt; so darf auch die Wissenschaft des Glaubens sich nicht darauf beschränken, die Glaubenspunkte wider Irrende durch Beweisführung sicher zu stellen; sie muß überdies in ihr tieferes Verständniß eindringend, die Rechtgläubigen sowohl zum heiligen Wandel anleiten, als auch zu reicherer Erkenntniß dessen, was sie glauben, erheben.

310. Mit dem Gesagten hängt eine andere Frage, die man ehemals zu stellen pflegte, zusammen, ob nämlich die Theologie den theoretischen Wissenschaften, welche nur die Erkenntniß und Betrachtung der Wahrheit erzielen, oder den praktischen, welche unser Handeln leiten, beizuzählen sei. Nach dem h. Thomas werden wir antworten: weil die göttliche Offenbarung die Quelle und Gott selbst der höchste Gegenstand der Theologie ist; so kann und muß sie zugleich theoretisch und praktisch sein. Sie kann es sein, weil sie ihre Einheit durch jenes ihr Prinzip und ihren Gegenstand erhält; sie muß es sein, weil uns die Offenbarung nicht bloß über Gott und seine Werke, sondern auch über den Weg, auf dem wir zu ihm, unserm höchsten Gute gelangen sollen, belehrt. Insofern wir jedoch durch vollkommene Erkenntniß in den Besitz Gottes kommen sollen, und folglich das Ziel, auf welches die Offenbarung unser Handeln richtet, selbst Erkenntniß ist; läßt sich sagen, daß die heilige Wissenschaft vorzugsweise theoretisch ist [1]). Diese Folgerung setzt freilich voraus, daß in dem vollkommenen Geistesleben, der Glückseligkeit,

1) Sacra doctrina una existens se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas propter rationem formalem, quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia: unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, alia practica; sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea, quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit. S. p. 1. q. 1. a. 4.

die Erkenntniß das Vorzüglichere sei, was von Scotus in Abrede gestellt wurde; aber uns kommt es nicht sowohl hierauf, ob die Theologie mehr theoretisch oder praktisch sei, als vielmehr darauf an, daß sie beides ist. — Diese Ansicht von der Theologie als einer Wissenschaft, welche durch das Licht des Glaubens zugleich den Verstand erleuchte, und den Willen leite, bestimmte die Theologen der Vorzeit, ihren Inhalt zu einem Ganzen zu ordnen. So Peter der Lombarde, so Alexander von Hales, so der h. Thomas und alle, die später einen vollständigen Lehrcours verfaßten. Dahingegen rühmen die Protestanten auch dies als einen großen Vorzug der neuen Zeit, Dogmatik und Moral getrennt und jede für sich als abgeschlossene Wissenschaft zu behandeln; und Hirscher insbesondere stimmt ihnen darin bei [1]). Auf das Beispiel der Kirchenväter kann man sich dafür nicht berufen. Die einzigen, welche uns theologische Lehrbücher hinterlassen haben, Theodoret und der h. Johannes von Damaskus (n. 5.), behandelten nur die Glaubenslehre. In dieser Weise aber Dogmatik und Moral zu trennen, daß man sich auf die eine oder die andere beschränke, galt auch zur Zeit der Scholastik ebensowenig für unangemessen, als einzelne Lehrstücke z. B. von der Trinität oder den Sakramenten in besonderen Schriften zu behandeln. Was will man aber gegen die Vereinigung aller, mögen sie der Glaubens- oder der Sittenlehre angehören, vorbringen; oder fragen wir vielmehr, wie kann man die Gründe, welche diese Vereinigung anrathen, mißkennen? Sieht man auf das Wesen der theologischen Wissenschaft; so läßt sich doch, was oben über die Einheit, welche sie durch ihr Erkenntnißprinzip und ihren Gegenstand empfängt, nicht in Abrede stellen. Sieht man aber auf ihren Inhalt und die zweckmäßige Behandlung desselben; so erwachsen aus jener Verbindung große und unbestreitbare Vortheile. Wenn Hirscher über die Lehrweise der Moral irgend etwas Wahres und der Beherzigung Werthes gesagt hat, — und wir haben desselben viel bei ihm gefunden; — so ist es gewiß dies, daß die christliche Sittenlehre aus der Glaubenslehre gleichsam hervorwachsen, und daher so vorgetragen werden muß, daß sie von dieser in allen ihren Theilen durchdrungen sei. Werden wir also dieses nicht viel leichter erreichen, wenn wir

1) Moral. Bd. 1. S. 71. u. 73. (2. Auflage.)

beide zu einem Ganzen verbinden? — Dazu kommt, daß viele und bedeutende Lehrabschnitte ihrem Inhalte selbst nach so in einander greifen, daß man, wenn die Trennung festgehalten werden soll, weder in der Dogmatik weiß, wo man aufhören, noch in der Moral, wo man anfangen soll. Es genügt, an die Lehre von der Gnade, Sünde und Rechtfertigung, an die göttlichen Tugenden, an die Sakramente zu erinnern. Von allen diesen Punkten muß nothwendig in der Dogmatik und in der Moral gehandelt werden: wie sollte nun der Lehrvortrag nicht zugleich an Kürze und Deutlichkeit, vor allem aber an Fruchtbarkeit gewinnen, wenn, was in Betreff derselben zu glauben und zu thun ist, wie im Leben, so auch in der Wissenschaft verbunden ist?

Zweites Hauptstück.

Von der dogmatischen Theologie.

311. Wenn es aus den angegebenen Gründen zweckmäßig scheint, die christliche Sittenlehre mit der Lehre des Glaubens zu einem Ganzen zu verbinden; so liegt es noch viel mehr in der Natur der Sache, die speculative Behandlung mit der positiven in den einzelnen Lehrstücken Hand in Hand fortzuführen. Zwar kann man, von der Erörterung und Vertheidigung des kirchlichen Bekenntnisses die Speculation mehr oder weniger ausschließend, mit dem Positiven sich begnügen; oder umgekehrt dieses voraussetzend, nur das aus dem Glauben sich entwickelnde Wissen anstreben: in ihrer Vollendung aber wird die Theologie wie in ihrem Inhalte theoretisch und praktisch, so ihrer Methode nach positiv und speculativ zugleich sein. Wir reden also in den nun folgenden Hauptstücken von der dogmatischen, praktischen und spekulativen Theologie nicht als von drei verwandten Wissenschaften, noch als von drei Theilen einer Wissenschaft; sondern unterscheiden durch diese Abtheilung nur die Punkte, auf die wir bei Betrachtung der theologischen Lehrweise

unser Augenmerk zu richten haben. Die Frage, welche wir stellen, ist, wie die eine Wissenschaft der Theologie zu verfahren habe, um ihrem dreifachen Zwecke zu entsprechen. —

Was wir also zunächst über die dogmatische Lehrweise der Vorzeit zu sagen haben, läßt sich füglich auf die drei Punkte, die man in jedem Vortrag zu betrachten pflegt, zurückführen, auf die Bestimmung, die Anordnung und die Behandlung des Stoffes.

I.

Von der Bestimmung des Lehrstoffs.

312. Nachdem Hermes geläugnet hatte, daß sich die in der Dogmatik zu behandelnden Lehrpunkte durch Analyse ihrer Aufgabe zum voraus bestimmen lassen; schließt er, daß also, um der Dogmatik Vollständigkeit zu geben, nichts übrig bleibe, als „die drei Erkenntniß-Prinzipien zu lesen und die einzelnen Lehren daraus zu sammeln." Indeß findet er dann doch eine Weise, dieses synthetische Verfahren mit dem analytischen zu verbinden. Da es nämlich aus dem Begriff der Theologie selbst gewiß ist, daß alle theologischen Lehren, welche die Offenbarung enthalten mag, sich auf die Lehre von Gott und dem Verhältniß der Welt und des Menschen zu ihm zurückführen lassen: so kann man durch Analyse dieser Hauptpunkte einen vollständigen und systematisch geordneten Abriß von Fragen entwerfen, und dann an das Lesen der Erkenntniß-Prinzipien und zugleich an alle theologischen Untersuchungen gehen, um diese Fragen der Reihe nach zu beantworten. Jene, für die sich keine Antwort findet, fallen schlichtweg aus; durch die Beantwortung der übrigen aber erhält man eine vollständige und systematisch geordnete Theologie. Nachdem nun Hermes einen solchen Abriß von Fragen, die dem ersten Haupttheile, der Lehre von Gott, angehören, entworfen hat; fügt er diese Bemerkung bei: „Die hier bezeichnete Methode „gewährt nicht nur Vollständigkeit sondern auch die vollkom- „mene Einsicht der erreichten Vollständigkeit oder des „völlig erschöpften Inhaltes, und mit der Einsicht der Er- „schöpfung des Inhaltes zugleich die klarste Erkenntniß des „Inhaltes selbst. Aus der Natur der Analyse. Eben hierin ist

„offenbar, daß sie der scholastischen Methode gerade entgegen „gesetzt sei und die eigentliche Quelle der scholastischen Verirrungen „verstopfe, was noch keine der auf die Scholastik gefolgten Methoden „gethan hat. Der Scholastiker stellte seine Quästion oder seinen „Satz, und sagte dann: Hierüber frage ich folgende Stücke, oder „hierüber stelle ich folgende Sätze; und wenn er die darüber ge„stellten Fragen gelöst hatte, so war der in Frage genommene Ar„tikel abgehandelt. Die über solchen Artikel gestellten Fragen wurden „aber aus der Spekulation genommen, ohne alle gewisse Erkenntniß, „ob sie den befragten Artikel in seinem Wesen erfaßten und erschöpf„ten (denn dieses kann nur durch Analysis erkannt werden), oder ob „sie bloß eine zufällige Beziehung darauf hatten. Deswegen war „auch der spekulativen Fragen kein Ende, wenn nicht willkürlich ein „Ziel gesetzt ward, und der Verirrung der Spekulation war auf „keine Weise vorzubeugen, weil sie phantastische Spekulation war. „Die Vollständigkeit, welche der Scholastiker erreichte, war daher „das Werk der Phantasie, und hing ab von deren Gang und Leben, „und ob sie wirklich erreicht sei, das konnte der Theologe selbst nie „einsehen. Ja was noch schlimmer war: der Inhalt seines Thema „blieb ihm unbekannt, weil er nicht zur klaren Erkenntniß gelangte, „ob seine Abhandlung des Thema eine Abhandlung des Inhaltes „oder bloßer Beziehungen des Inhaltes sei. — Aus den hier be„rührten Gründen bin ich der Meinung, daß die scholastische Methode „in ihrer ganzen Natur, d. h. nicht nur in Ansehung der Weise der „Behandlung, sondern auch in Ansehung des Objectes der Behand„lung verkehrt war, und daß diese Verkehrtheit mehr oder weniger „jeder Methode bleibe, die nicht analysirend verfährt; und so halte „ich dafür, daß die analytische Methode die einzig richtige und dem „Zwecke entsprechende Methode in der Theologie sey[1])."

313. Noch viel weiter geht Hirscher in der Anklage der Vorzeit. Denn er beschuldigt sie nicht bloß, ihren Vortrag mit unnützen Fragen und menschlichen Grübeleien überladen und verunstaltet, sondern die Lehre des Evangeliums auch durch irrige und dem Christenthume fremde Behauptungen entstellt zu haben. Auch er jedoch findet die Ursache dieser Verirrung darin, daß den Scho-

1) Dogm. Meth. §. 41.

lastikern keine leitende Idee vorgeschwebt. — Es ist nun zwar außer Zweifel, daß es nicht bloß für die Anordnung, sondern auch für die Bestimmung des Lehrstoffs von Bedeutung ist, den höchsten Gegenstand der Offenbarungen stets vor Augen zu haben; aber es ist ebenso gewiß, daß es von großem Nachtheil sein muß, diesen Gegenstand nicht richtig aufzufassen, und daher von einer irrthümlichen Idee geleitet zu werden. Hirscher sagt, um die Scholastik zu kennzeichnen: Wenn man einmal aufhöre, die christliche Offenbarung lediglich als eine Lehre von unserm Heile zu betrachten, und es versuche, über Gott und die göttlichen Dinge eigene d. h. von der Heilsordnung unabhängige Theorien aufzustellen, dabei sich überdies einer schulmäßigen Speculation überlasse; so könne es an willkürlichen, unnützen und irrigen Behauptungen nicht fehlen. Mit wie viel mehr Recht aber dürfte man ihm entgegnen: Wer einmal den Gedanken der Heilsanstalt als den alle göttlichen Offenbarungen umschließenden betrachtet; und bei sich feststellt, es gebe keine geoffenbarten Lehren, die nicht zunächst und unmittelbar in die christliche Heilsordnung verpflochten seien: der macht sich von vornherein dem Lichte, das er, sei es aus dem göttlichen Worte, sei es aus den Bekenntnissen und Entscheidungen der Kirche, empfangen könnte, unzugänglich; und ist in großer Gefahr, die gewissesten und bedeutungsvollsten Glaubenslehren als dem Christenthume fremdartige und rein menschliche Meinungen auszuschließen, die erhabensten Aufschlüsse, welche die Väter der Kirche im Worte Gottes fanden, für „eitles Hirngespinnst“ zu erklären[1]).

314. Um so mehr aber ist man dieser Gefahr ausgesetzt, wenn man, um den Lehrinhalt zu bestimmen, nichts anders für nöthig erachtet, als mit jenem Gedanken, den man für den allbegreifenden hält, die h. Schrift und vielleicht nicht einmal diese vollständig, sondern hauptsächlich nur die Evangelien zu lesen. Denn es ist dem einzelnen Theologen nicht gegeben, wäre er auch von richtiger Grundansicht geleitet, den Reichthum, der im göttlichen Worte verborgen ist, zu erheben, und alle die großen Wahrheiten ihrer wahren Bedeutung nach zu erfassen. Aber es giebt einen andern Weg, einen kürzeren und sicherern, den theologischen Lehrstoff zu be-

---

1) Oben Bd. 1. n. 150 f. 168.

stimmen, und es ist befremdend, daß namentlich Hermes auf denselben nicht aufmerksam wurde. Denn ganz richtig erklärt er die christlich katholische Theologie als Inbegriff der Lehren über Gott u. s. w., welche dem Glauben unserer Kirche gemäß in der Offenbarung enthalten sind. (n. 297.) Wenn aber das, so kann die Aufgabe eines katholischen Dogmatikers keine andere sein, als den Lehrbegriff der Kirche zu entwickeln und in den Quellen des göttlichen Wortes nachzuweisen. Verstehen wir nun unter diesem Lehrbegriff alle Entscheidungen, welche die Kirche im Laufe der Jahrhunderte so vielen Irrlehrern gegenüber erlassen hat; so erhalten wir auch hier einen kaum übersehbaren Stoff, in dem es überdies noch sehr schwer sein würde, das minder Wichtige von dem Wichtigen und Nothwendigen zu unterscheiden. Aber unter diesen Bestimmungen der lehrenden Kirche finden wir auch die Bekenntnisse, in welchen sie den Inhalt ihres Glaubens selbst in Kürze zusammengefaßt hat. Dieselben wurden je nach dem Bedürfnisse der Zeiten erweitert, und dasjenige, welches Pius IV. nach Vorschrift des tridentinischen Kirchenrathes verfaßt hat, ist so beschaffen, daß es in Verbindung mit jenen, welche von Gregor XIII. für die Griechen, und von Urban VIII. für die Orientalen erlassen wurden, gewiß als Inbegriff der Lehren, die in einer katholischen Dogmatik zu behandeln sind, betrachtet werden kann.

Eine Dogmatik, welche sich auf die in diesen Bekenntnissen ausdrücklich enthaltenen Lehren beschränkte, würde zwar nicht durchaus vollständig sein; aber es ist auch nicht unsere Absicht, die von Hermes angegebene Weise, den Stoff der Dogmatik durch Analyse ihrer Aufgabe zu bestimmen, für ungeeignet oder überflüssig zu erklären. Nur glauben wir, daß die Anwendung derselben dem Theologen dadurch, daß er vor allen die Bekenntnisse der Kirche seinem Vortrage zu Grunde legt, sehr erleichtert wird. — Wie aber kommt Hermes dazu, von dieser analytischen Methode wie von einer ganz neuen zu reden, durch welche er, was vor ihm niemand gelungen sei, die eigentliche Quelle der scholastischen Verirrungen verstopfe? Schon im Eingange der Abhandlung über Gott haben wir ihn in ähnlicher Weise reden hören: er glaubte mit Hülfe seiner Methode mehrere höchst nothwendige Fragen, welche man bis dahin in der Theologie übergangen habe, gestellt, und zuerst die Eigenschaften

Gottes von den Bestimmungen seines Daseins richtig unterschieden zu haben. Nun fanden wir aber, seine Untersuchungen mit jenen der Vorzeit vergleichend, daß der h. Thomas die Lehrpunkte, welche Hermes bei allen vermissen wollte, sogar unter derselben Ueberschrift wie er, behandelt, die späteren Scholastiker aber nichts als eben diese Ueberschrift geändert haben. Die Verschiedenheit, die hervortrat, bestand vielmehr darin, daß Hermes in eben dem Abschnitt, den er glaubte zuerst in die Dogmatik einzuführen, manche höchstwichtige Fragen, welche man in demselben vor ihm behandelt hatte, bei Seite liegen ließ; und über das Verhältniß des Seins zur Wesenheit Gottes unrichtig denkend, was er in jenem Abschnitte über die Weise, wie Gott ist, gelehrt hatte, für die Erkenntniß der göttlichen Wesenheit nicht wie die früheren Theologen zu benutzen wußte[1]). —

315. Es genügt aber, die Werke dieser zu durchblicken, um sich zu überzeugen, daß auch in allen andern Theilen der Dogmatik Hermes sich ihnen gegenüber am wenigsten des Vorzugs größerer Vollständigkeit rühmen kann. Jedoch die Vollständigkeit, sagt er, welche der Scholastiker erreichte, war das Werk der Phantasie; und ob sie wirklich erreicht war, das konnte der Theologe selbst nie einsehen. Warum nicht? weil dieses nur durch Analysis erkannt werden kann. So war also, — wer sollte es glauben? — Hermes wirklich der Meinung, daß vor ihm die Analyse, von der er redet, niemand angewendet habe. — Dieselbe besteht darin, daß man an dem Gegenstand, von dem in jedem Theile der Theologie die Rede ist, die verschiedenen Seiten aufsucht, und fragt, ob und was darüber nach dem Glauben der katholischen Kirche geoffenbart sei. So erhält man z. B. in der Abhandlung von Gott an sich die Fragen über sein Dasein und die Weise desselben, ferner über seine Beschaffenheit und seine Persönlichkeit; in der Abhandlung über das Verhältniß der Welt zu Gott, die Fragen über den Ursprung, die Fortdauer und den Zweck der Welt u. s. w. Und dies Verfahren meint Hermes habe vor ihm kein Theologe gekannt oder befolgt? Ich möchte wissen, welcher Theologe, der nicht einzelne Lehrpunkte, sondern die ganze Glaubenslehre oder doch einen Theil derselben

---

1) Oben Bd. 1: n. 98 ff. n. 120 ff.

behandelte, es nicht befolgt habe. Ist ja dasselbe durch die Natur der Sache selbst gegeben. Am wenigsten aber konnte es den Scholastikern fremd sein. Wer mit Aristoteles Schriften einige Bekanntschaft hat, weiß, daß dieser Philosoph jede Abtheilung mit einer solchen Betrachtung und Zerlegung seines Stoffes beginnt; und um festzustellen, was abzuhandeln sei, nicht selten gar ausführlich, wenn nicht weitschweifig wird. Wie sollten nun die Scholastiker, an diese Methode gewöhnt, nicht ebenso in der Theologie die verschiedenen Rücksichten des zu behandelnden Gegenstandes betrachtet haben, um dann, wie sie in der Philosophie fragten, was die Vernunft, so in der Theologie zu fragen, was über dieselben der Glaube lehre? Der h. Thomas giebt, nachdem er in der einleitenden Untersuchung den Gegenstand der ganzen Theologie, wie wir oben vernahmen, bestimmt hat, zuerst den Inhalt der Haupttheile, sodann aber in jedem Abschnitt des ganzen Werkes die zu behandelnden Punkte in der Weise an, daß ihre Bestimmung offenbar nur das Ergebniß der Analyse sein konnte, von der wir reden. Freilich ist der Heilige, wenn in der Abhandlung selbst, noch viel mehr in dieser Bestimmung der Fragen wortkarg: aber seine Erläuterer haben es nicht unterlassen, auch hier seine Gedanken hervorzuheben und zu verfolgen. Namentlich eröffnet Suarez seine ausführlichen Untersuchungen überall mit einer Einleitung, in welcher er den Zusammenhang der zu behandelnden Lehrpunkte mit den Hauptfragen der Theologie nachweist; und in den einzelnen Abtheilungen zerlegt er den Stoff, wie Hermes will, je nach den verschiedenen Seiten, die am Gegenstand betrachtet werden können; mit Sorgfalt bestimmend, ob und inwiefern jede der sich ergebenden Fragen theologisch zu behandeln sei. Wir werden uns von diesem methodischen Verfahren der Vorzeit sogleich, wann von der Anordnung die Rede sein wird, überzeugen.

316. Aber woher bei Hermes die ganz entgegengesetzte Meinung, daß die Scholastiker in der Bestimmung des Lehrstoffes von gar keinen Grundsätzen geleitet worden, sondern, über die Gegenstände, die sie behandeln wollten, nach Phantasie und Willkür Fragen gestellt? Die meisten Scholastiker legten wie ihrem mündlichen Vortrage, so auch ihren Schriften die Bücher Peter's des Lombarden, oder später die Summa des h. Thomas zu Grunde; jedoch in verschiedener Weise. Einige verarbeiteten den Inhalt derselben so frei

und selbstständig, daß sie nicht Commentare, sondern ähnliche Werke verfaßten. In solchem Verhältniß stehen die Summa Alexanders von Hales zu den Büchern des Lombarden, und die Werke Gregor's von Valenzia und Suarez's zur Summa des h. Thomas, mit dem Unterschiede, daß Gregor, obgleich er alle Fragen selbstständig behandelt, dennoch was Stoff und Anordnung betrifft, dem h. Thomas Schritt für Schritt in seinen Untersuchungen folgt. Andere zerlegten und erläuterten zuvor den Text, den sie zu Grunde legten, und fügten dann jedem Abschnitt die weiteren Fragen bei, zu deren Behandlung er Gelegenheit bot. So schrieben der h. Thomas und der h. Bonaventura über Peter den Lombarden, Cajetan und Vasquez über die Summa des h. Thomas. Endlich aber begnügten sich andere, ohne Erläuterung und Bearbeitung des Textes, die Zweifel, welche er veranlaßte, zu untersuchen, verwandte Lehrpunkte abzuhandeln, insbesondere aber die Streitfragen, welche gerade im Schwange waren, zu besprechen. In solcher Weise verfuhr Duns Scotus: und weil er der einzige Scholastiker ist, mit dem Hermes scheint einige Bekanntschaft gehabt zu haben; so ist es möglich, daß er sich jenes Urtheil über die Methode der Scholastik nach ihm gebildet hat. Scotus pflegt in der That seine Untersuchungen mit den Worten, die Hermes den Scholastikern überhaupt in den Mund legt, zu beginnen; aber sie bedeuten bei ihm nicht wie Hermes meint: „Um diesen Lehrpunkt der Theologie abzuhandeln, stelle ich folgende Fragen," sondern: „Von diesem Lehrabschnitt Peter's nehme ich Veranlassung folgende Fragen zu besprechen." Nichts kann aber ungerechter sein, als deßhalb, ich will nicht sagen die Scholastiker insgesammt, sondern auch nur Scotus und jene, die in ähnlicher Weise verfuhren, zu beschuldigen, daß sie den Lehrstoff der Theologie nicht methodisch zu bestimmen gewußt hätten. Solche Werke setzen den Lehrstoff als behandelt, das eigentliche corpus doctrinae, voraus, und wollen nicht als Lehrbücher der Theologie, sondern als eine Sammlung theologischer Abhandlungen, die man einem Lehrbuche beigiebt oder doch nach seinen Abschnitten ordnet, betrachtet werden. Wendet man sich zu den eigentlichen Lehrbüchern, sei es der älteren, sei es der neueren Scholastik; so findet man nicht bloß die gewünschte Vollständigkeit, sondern auch ein klares Bewußtsein derselben.

Wenn man also den Scholastikern mit Recht vorwirft, daß sie oftmals Fragen, die von geringer Bedeutung sind, behandeln; so müssen wir dies aus anderen Ursachen, als der Unkenntniß oder der Vernachläßigung einer analysirenden Methode erklären. Wir haben davon schon geredet (n. 15. 17. 44.) und glauben nicht darauf zurückkommen zu müssen.

II.

Von der Anordnung des Lehrstoffes.

317. Wenn die Theologen der Vorzeit so verfahren wären, wie Hermes versichert; so hätte bei ihnen von einer entsprechenden Ordnung der Lehrpunkte gar nicht die Rede sein können. Während indeß Hermes diesen Vorwurf nicht weiter verfolgt, tritt er bei Hirscher in den Vordergrund. Derselbe ist, wie aus den schon angeführten Stellen hervorgeht, fest überzeugt, daß die Scholastiker von der Anordnung des Lehrstoffes vermittelst einer leitenden Idee gar keine Ahnung hatten. Aber auch Melchior Canus haben wir über den Mangel an Ordnung bei den Scholastikern herbe klagen und diesen Mangel daraus erklären hören, daß die Scholastiker meistens in die Fußstapfen Peter's des Lombarden traten. (n. 43.) Ohne allen Grund wird also Hirscher's Beschwerde nicht sein. Seinen Haupttheilen nach ist zwar das Werk des Lombarden in der Weise geordnet, welche schon der h. Johannes von Damaskus gewählt hatte, und alle Theologen bis auf unsere Tage beibehalten haben. Er handelt im ersten Buch von Gott in sich betrachtet, im zweiten von der Schöpfung, dem Falle der Engel und des Menschen, im dritten von der Menschwerdung und Erlösung, im vierten endlich von den Sakramenten und dem Ende der Welt. Aber mit dieser naturgemäßen Reihung der größeren Theile ist bei weitem nicht alles, was eine systematische Ordnung fordert, geleistet. Vor allem bedarf es eines Grundgedankens, der das ganze Gebäude durchdringe und zusammenhalte. Wir haben aber gesehen, daß Peter in der Bestimmung desselben nicht glücklich war. (n. 298.) Dazu kommt, daß sich bei ihm die Abschnitte jener Theile nicht in geeigneter Weise aneinander schließen. So gehen gleich im ersten die

Untersuchungen über die h. Dreifaltigkeit jenen über das Wesen und die Vollkommenheiten Gottes vorher; eine Anordnung, die weder der Natur der Sache angemessen, noch auch der leichteren Behandlung und Auffassung günstig ist. Denn das Wesen Gottes verhält sich zu den göttlichen Personen, nicht zwar wie ein hervorbringender Grund zu seinen Wirkungen, aber doch wie das Absolute zu dem Relativen; und was uns die Auffassung der Lehre von den Personen erleichtert, ist eben eine ausgebildete Erkenntniß der Vollkommenheit des Wesens. Ferner wird von der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes erst im vierten Buche bei Gelegenheit des Weltendes gehandelt. Was aber die Ordnung des Ganzen am meisten stört, ist die unpassende Einschaltung der Sittenlehre. Wir haben oben aufmerksam gemacht, daß manche Lehrpunkte der Moral mit dogmatischen Wahrheiten so innig verflochten sind, daß sie getrennt von diesen gar nicht in enſprechender Weise behandelt werden können. Diesen also ist in einem Werke, das die ganze Theologie umfaßt, ihre Stelle durch die Natur der Sache angewiesen. Niemand wird es unangemessen finden, daß die Lehre von der Spendung und dem Empfang der Sakramente sich an die dogmatischen Untersuchungen über dieselben anschließe. Aber es giebt auch Lehrstücke der Moral, welche zwar Wahrheiten, die der Dogmatik angehören, voraussetzen, dennoch aber von diesen getrennte Abschnitte bilden. Es sind die Lehren vom Ziel und Ende des Menschen, von dem Gewissen, den Gesetzen, den Tugenden und Lastern, u. s. w. Und während diese ihrem Inhalte nach von den dogmatischen Lehren nicht zwar gänzlich, aber doch wie andere Theile desselben Ganzen geschieden sind, haben sie unter sich die engste Verbindung. In dem Werke des Lombarden aber werden sie erstlich nur unvollständig behandelt, sodann aber zerstückelt, und in verschiedenen Büchern an dogmatische Wahrheiten, die dazu Gelegenheit bieten, angereiht. Die Lehre vom Falle des Menschen im zweiten Buche wird benutzt, um von der Sünde, wie es in der Moral zu geschehen pflegt, zu handeln; im dritten Buche von den Vorzügen der Seele Christi redend, schaltet Peter die Lehre von den Tugenden, von den Gaben des h. Geistes und selbst von den zehn Geboten Gottes ein. Indem nun die älteren Scholastiker fast alle das Werk des Lombarden ihren Schriften zu Grunde legten; so mußten diese Verstöße wider die naturgemäße

Ordnung bei ihnen mitunter gerade um so mehr hervortreten, als sie darauf bedacht waren, die Lücken, welche Peter gelassen hatte, auszufüllen. Denn sie erweiterten den Lehrpunkt an der Stelle, wo sie ihn fanden. — Jedoch finden wir namentlich bei Alexander von Hales auch bedeutende und glückliche Veränderungen. Die vier Hauptheile sind zwar dieselben: aber sowohl im ersten, der über Gottes Wesen, Eigenschaften und Dreinigkeit, als auch im zweiten, der über die Schöpfung handelt, sind die Untersuchungen bereits in der Weise, die später durch den h. Thomas eingeführt ward, geordnet. Am Ende des zweiten Theils, der mit dem Falle des Menschen schließt, redet Alexander nicht bloß von der Erbsünde, sondern auch von der Sünde überhaupt und von den einzelnen Lastern. Nachdem er dann im dritten die Lehre vom Erlöser abgehandelt hat, schaltet er, bevor er zu den Sakramenten, welche der Gegenstand des vierten Theiles sind, übergeht, die Untersuchungen über die Gesetze, die Gnade, die Tugenden und Geistesgaben ein.

318. Auch der h. Thomas verfaßte sein erstes Werk von größerem Umfange in der hergebrachten Weise die Anordnung des Lombarden beibehaltend; dasselbe leidet also auch an dem gerügten Mangel. Nichtsdestoweniger offenbart sich schon in ihm jene Kraft des Geistes, die den Stoff, so ausgedehnt er ist, bewältigt, und durch einen höheren Gedanken auch ohne noch alles Einzelne diesem gemäß zu ordnen, zusammenhält. Denn nicht nur bestimmt der h. Thomas schon in diesem Werke den höchsten Gegenstand der Theologie, wie wir oben gesehen haben; sondern er zeigt auch in den Einleitungen, die er jedem der vier Bücher des Lombarden vorausschickt, mit tiefer Einsicht, in welchem Verhältniß zu jenem Gegenstande der gesammte Inhalt steht. Seine Gedanken sind folgende:

Vor jeder anderen verdient die theologische Erkenntniß den Namen der Weisheit. Denn nicht nur betrachtet sie die höchste Ursache, Gott, und führt alle Dinge auf sie zurück; sondern sie wird auch zu dieser Betrachtung durch das göttliche Licht selbst erhoben.[1]) Wir verdanken sie also Demjenigen, welcher nach dem Ausspruch des Apostels Gottes Weisheit und durch Gott uns zur Weisheit geworden ist. Gleichwie Gott durch seine Weisheit sich selbst voll-

1) In ll. Sent. Prol. art. 3. Summ. p. 1. q. 1. a. 6.

kommen erkennt, so ist diese Weisheit auch der Grund aller Erkenntniß, die wir von ihm haben. Er hat sich uns aber insbesondere durch den Sohn offenbart, welcher wie die Weisheit, so auch das Wort des Vaters heißt, weil es ihm zukommt, die göttlichen Dinge zu enthüllen. Daher spricht er: „Niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn, und wem der Sohn ihn offenbaren will;" (Mth. 11, 27.) und wenn die Weisheit von sich sagt: „Ich habe die Ströme ausgegossen" (Sir. 24, 40); so dürfen wir dies auch von den Strömen der Erkenntniß verstehen, durch welche der Sohn, was in Gott verborgen war, insonderheit das Geheimniß des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes geoffenbart hat. „Er hat die Tiefen der Ströme durchforscht, und was verborgen war, an's Licht gebracht." (Job. 28, 11.) Dies also, was uns über die Tiefen Gottes, seine Dreieinigkeit, seine Vollkommenheiten und seine Rathschlüsse geoffenbart ist, bildet den Inhalt des ersten der vier Bücher, in welchen die theologische Wissenschaft vom Meister der Schule zusammengefaßt wurde.

Aber die Theologie handelt auch von den Werken Gottes: der Hervorbringung, der Wiederherstellung und der Vollendung der Geschöpfe. Wie wir über Gott durch die Weisheit belehrt werden, weil es ihr eigen ist, das Göttliche zu offenbaren; also werden wir auch über die Werke Gottes durch sie unterwiesen, weil Gott dieselben in ihr und durch sie vollbracht hat. Denn Gottes Weisheit ist nicht bloß beschauend, sondern auch wirksam, das Urbild nämlich, dem alles, was Gott schafft, nachgebildet wird. Wir werden also reichlich über die wunderbaren Werke Gottes belehrt, und zwar zuerst über den wahren Grund seines Schaffens, der nicht Nothwendigkeit, sondern freie Liebe ist; sodann über die Macht, welche im Dienste der Liebe alle Dinge aus nichts erschuf, und mit Gütern erfüllte, endlich über die Vorsehung, die alles erhält und regiert. Aber nachdem wir erkannt haben, wie alles, was Gott gemacht hat, schön und gut war; müssen wir dann auch erkennen, wie durch die Sünde der Engel und des Menschen das Böse in die Welt gekommen. Dieses also, die Schöpfung, Einrichtung und Regierung der Welt, der Fall der Engel und des Menschen, bildet den Inhalt des zweiten Buches.

Das andere große Werk der Weisheit Gottes ist die Wiederherstellung. Es ist insbesondere das Werk des Sohnes, der Mensch wurde, und indem er den Menschen erneuete, alles erneuete, was des Menschen wegen geschaffen war. Darum steht geschrieben, daß Gott durch ihn alles, was im Himmel und was auf Erden ist, versöhnt hat. Die Erlösung war aber zugleich eine Zurückführung der Geschöpfe zu ihrem Ursprunge. Weil nämlich der Mensch die Vorzüge der geistigen und der körperlichen Natur in sich verbindet; so wurde alles, was die Geschöpfe Gutes von Gott empfangen hatten, durch Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in Christus zu Gott zurückgeführt. Die Früchte endlich der Menschwerdung und Erlösung sind die Strömungen der Gnade, die vom Gottmenschen ausgehen: „von seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade." (Joh. 1, 16.) Was also schon im alten Bunde die Weisheit von sich sprach: „Ich will den Garten meiner Pflanzungen bewässern" (Sir. 24, 41.), ist erfüllt worden; indem Christus zur Gründung seiner Kirche verschiedene Gnadengaben spendete, „einige zu Aposteln, einige zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere aber zu Hirten und Lehrern bestellend, für die Vervollkommnung der Heiligen, die Ausübung des Dienstes, die Erbauung des Leibes Christi." (Eph. 4, 11.) Und dieses ist der Stoff des dritten Buches: das Geheimniß der Menschwerdung, unsere Erlösung und die Gnadenspendung.

Das dritte Werk der göttlichen Weisheit ist die Vollendung, welche darin besteht, daß die Geschöpfe zu dem Ziele, das ihr Verlangen stillt, gebracht und in ihm befestigt werden. Auch dieses Werk gehört in besonderer Weise dem Sohne an, der als der Erstgeborene unter vielen Brüdern in das Erbe des Vaters, das ihm als dem natürlichen Sohne gebührt, uns, die wir die göttliche Kindschaft aus Gnade empfangen, mit sich einführt. Zu dem Ende muß er uns von den beiden Wirkungen der Erbsünde befreien, vom Tode und von der Schwäche oder Krankheit unserer Seele. Beides ist ihm vom Vater gegeben. „Wie der Vater die Todten erweckt und belebt: also belebt auch der Sohn, welche er will" (Joh. 5, 21); er auch ist die Kraft, mit welcher Gott alles trägt (Hebr. 1, 3), und das Wort, wodurch er alles heilt. (Weish. 16, 12.) Vom Tode befreit er uns erst am Ende der Zeiten, nachdem uns jedoch

in seiner Auferstehung das Vorbild und die Bürgschaft unserer einstigen Verherrlichung gegeben worden ist; die Heilung aber unserer Seelen geschieht in diesem Leben, und gehört insofern zum Werke der Vollendung, als sie eine Vorbereitung und wie ein Anfang derselben ist. Dieselbe geschieht durch die Sakramente, in welchen wir eine Nachbildung der Menschwerdung betrachten dürfen. Denn wie in Christus die Gottheit unter der Hülle der Menschheit; so ist in den Sakramenten die geheimnißvolle Kraft Gottes unter äußerlichen Zeichen verborgen. Die Sakramente sind wie ebenso viele Bäche, die aus der geöffneten Seite des Herrn sich durch den Garten der Kirche ergießen: und welche er durch dieselben gereinigt, geheilt und genährt hat; sie wird er am Ende der Zeiten einführen in das reiche Haus seines Vaters, damit sie mit dem Strome göttlicher Wonne getränkt werden. — Von den Sakramenten also und von der zukünftigen Auferstehung und Glorie handelt das vierte Buch. [1])

In solcher Weise zeigt der h. Thomas den innern Zusammenhang des gesammten theologischen Stoffes, nach der Eintheilung, die derselbe in den Büchern Peters des Lombarden erhalten hatte. Er begnügt sich mit dieser übersichtlichen Darstellung, welche nur die wichtigsten viel umfassenden Lehrpunkte berührt; weil die einzelnen Abschnitte, worin diese entwickelt werden, in dem Werke, das er erläuterte, oftmals wenig geordnet sind: und er übergeht in der Uebersicht die Sittenlehre, weil sie, wie wir oben bemerkten, bei Peter keine eigene Stelle hat, sondern stückweise eingeschaltet ist. — Wenden wir uns nun zu dem großen Werke, in welchem der Heilige später nach eigener Ansicht die ganze Theologie ordnete.

319. Mit aller Bestimmtheit giebt er den Grundgedanken an: die Theologie ist die geoffenbarte Lehre über Gott, über **Gott an sich**, und über **Gott** als den **Ursprung** und das **Endziel**, das Alpha und Omega alles dessen, was außer ihm ist. Den drei Punkten, welche diese Bestimmung des Gegenstandes einschließt, entsprechen jedoch die drei Theile nicht, in welche das Werk selbst, die Summa theologica, eingetheilt ist. Denn der erste derselben umfaßt die Lehre von Gott an sich, seinem Wesen und seiner Persön-

---

1) Prologi S. Thomae in I. II. III. et IV. lib. Sent.

lichkeit, und von der Schöpfung, also die zwei ersten jener drei Punkte, und beide folgenden Theile sind der Entwickelung des dritten Punktes gewidmet.[1]) Dazu kommt, daß ein jeder der letzteren Theile den ersten an Umfang um mehr als das doppelte übertrifft, so daß die Behandlung der beiden ersten Hauptpunkte kaum ein Fünftel des ganzen Werkes einnimmt. Nämlich Zahl und Ausdehnung dieser Theile oder Bände waren nach der Reichhaltigkeit des Stoffes zu bestimmen. Es ist aber keine Frage, daß der dritte jener Hauptpunkte einen ungleich reichhaltigeren Stoff als die ersteren bietet. Ueber den Weg, auf dem wir zu Gott, unserem Ziel und Ende gelangen sollen, über die Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung, über die Sakramente bedürfen wir einer ausführlichen Belehrung, und sie ist uns in der Offenbarung geworden. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß durch sie zugleich die Lehre über Gott selbst mehr und mehr ausgebildet wird. — Der h. Thomas giebt nun ferner den inneren Zusammenhang der einzelnen Abschnitte, die jeder Theil enthält, beim Uebergang zu denselben an, es sei denn, daß derselbe von selbst einleuchte. Vernehmen wir aber darüber einige Bemerkungen, welche Suarez jenen seinen Werken, die den Abtheilungen der Summa des h. Thomas entsprechen, vorausschickt.

320. Die Lehre über Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften gehört der Theologie nicht ausschließlich an; sie kann und soll auch in der Philosophie behandelt werden. Die Theologen aber pflegen nach dem Beispiel des h. Thomas beide Behandlungsweisen zu verbinden; weil die Auffassung der theologischen Lehre durch die philosophische erleichtert, die natürliche Theologie aber durch die

---

1) Quia principalis intentio hujus sacrae doctrinae est, Dei congnitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem intendentes primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum. Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo considerabimus ea, quae ad essentiam divinam pertinent; secundo ea, quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio ea, quae pertinent ad processionem creatuarum ab ipso.
S. p. 1. q. 2.

übernatürliche vervollkommnet wird. Er jedoch, bemerkt dann Suarez weiter,[1]) werde, was der philosophischen Betrachtung angehöre, nur kurz berühren, weil er auf seine Metaphysik verweisen könne; dagegen mit größerer Sorgfalt die theologischen Lehren, insbesondere jene von der Vorherbestimmung zum ewigen Leben behandeln, und mit demselben Fleiße die Untersuchung, inwiefern Gott von den Geschöpfen erkannt oder nicht erkannt werden könne, ausführen. Denn diese Untersuchung bilde die Grundlage der ganzen Lehre von der übernatürlichen Ordnung. Damit ist uns also der Grund angegeben, weßhalb auch der h. Thomas jene Frage über die Weise, in der Gott erkannt werde, ausführlicher als alle anderen behandelt.[2])

Nachdem dann auch das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit vorgetragen ist, werden wir in die Schöpfungslehre durch folgende Bemerkungen eingeführt.[3]) Von den Geschöpfen handelnd, entfernt sich die Theologie nicht von ihrem eigentlichen Gegenstand, der Gott ist; denn erstlich betrachtet sie die Geschöpfe, inwiefern sie aus Gott ihren Ursprung haben und zu Gott zurückgeführt werden; sodann ist diese Betrachtung der Geschöpfe nicht bloß nützlich, sondern auch nothwendig, um unsere Erkenntniß Gottes auszubilden. In doppelter Weise also betrachten wir Gott, absolut d. h. wie er an und für sich ist, und relativ, d. h. mit Beziehung auf die Geschöpfe. Diese Beziehung ist aber jene der Ursache zur Wirkung, und zwar insbesondere der hervorbringenden und der End-Ursache. Zuvörderst erhalten wir demnach als einen besonderen Theil der Theologie die Schöpfungslehre; und diese hat, bemerkt Suarez weiter, beim h. Thomas eine sehr lichtvolle Eintheilung gefunden. Denn zuerst handelt der h. Lehrer von der Schöpfung im allgemeinen, ihr Wesen untersuchend; sodann von den Engeln und der Körperwelt, als den beiden sich entgegengesetzten Reichen des Geistes und der Natur; endlich vom Menschen, in dem sie beide zur Einheit des Wesens verbunden sind. Nicht ohne Grund aber hält er sich bei der Lehre vom Menschen auf. Denn wenngleich manche Punkte, die er hier

---

1) Tom. I. De div. subst. Prooemium.

2) Quaest. 12. de cognitione et visione Dei, et quaest. 13. de nominibus Dei.

3) Tom. II. de Angelis. Tom. III. de opere sex dierum. Prooemia.

behandelt, an sich betrachtet, nicht theologisch sind; so stehen sie doch mit den Untersuchungen der Moraltheologie, welche beim h. Thomas sich unmittelbar an sie anschließen, in enger Verbindung. Man könnte daher wider den h. Thomas und die Scholastiker zwar einwenden, daß sie hier Lehrpunkte erörterten, deren Kenntniß sie aus der Philosophie voraussetzen durften: aber nicht, daß sie aus Vorliebe zur Philosophie das Gebiet der Theologie verlassen oder die eine mit der anderen in ungebührlicher Weise vermengt hätten. Doch darüber später das Nähere.

321. Mit dem zweiten Theile der Summa beginnt die Lehre von Gott als dem höchsten Endzweck oder von der Rückkehr der Geschöpfe zu ihrem Ursprunge. Es läßt sich aber sofort die Einrede erheben, daß in diesem Theile nicht von dem Zwecke der Geschöpfe überhaupt, sondern von dem Zwecke des Menschen und dem von ihm erforderten Thun und Lassen die Rede sei: weßhalb denn auch der h. Thomas hier die Sprache ändert. Denn während er im Anfange Gott, insofern er der Endzweck alles Geschaffenen ist, als Gegenstand dieser Untersuchungen bezeichnet hatte; sagt er nun im Eingange derselben, daß der Mensch, als Ebenbild Gottes betrachtet, ihr Gegenstand sei.[1]) — Es wird, entgegnet Suarez,[2]) insofern von den Geschöpfen überhaupt gehandelt, als im Menschen, der die geistige und körperliche Natur in sich vereinigt, alle zu Gott, ihrem Ziele, geführt werden. Was vom Menschen als einem mit Vernunft und Freiheit begabten Wesen gesagt wird, ist auf den reinen Geist anwendbar; die Körperwelt aber wird in und durch den Menschen, zu dessen Dienste sie da ist, zu Gott zurückgeführt. — Dieser gewiß richtigen Bemerkung ist beizufügen, daß der h. Thomas nicht ausschließlich vom Endzweck des Menschen redet.

---

1) Quia, sicut Damascenus dicit (De fide orth. l. 2. c. 12.), homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur „intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum;“ postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his, quae processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat, ut consideremus de ejus imagine i. e. de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem. S. p. 2ae Prol.

2) Tom. IV. De ultimo fine hominis etc. Prooem.

Denn nicht nur zeigt er gleich im Anfange, daß und inwieweit auch die Natur in Gott ihr letztes Ziel hat;[1]) sondern untersucht überdies am Schlusse ausführlich, in welcher Weise die Körperwelt am großen Tage der Vollendung umgewandelt und verklärt werde.[2]) Daß aber die Theologie Gott als den höchsten Zweck aller Dinge betrachtend, hauptsächlich von den vernünftigen Geschöpfen handele; hatte der h. Lehrer nicht unterlassen, auch im Eingange des ganzen Werkes ausdrücklich zu bemerken.[3])

Wenn er nun die Sittenlehre beginnend den Menschen, insofern er durch Vernunft und Freiheit das Ebenbild Gottes ist, als Gegenstand dieses Theiles der Theologie bezeichnet; so steht dies mit der früheren Erklärung, daß Gott als unser Endzweck dieser Gegenstand sei, nicht in Widerspruch. Man darf nämlich nicht übersehen, daß jener Hauptpunkt der h. Wissenschaft: „über Gott als das Endziel der Geschöpfe" — auch nach der zuerst gegebenen Erklärung diese zwei anderen in sich schließt: „über die Weise, wie wir nach Gott streben sollen," und „über Christus, der es uns möglich gemacht hat, zu ihm zu gelangen." Wenn also der h. Thomas im Eingang der Moral, die der Ausführung des ersteren gewidmet ist, sagt: nachdem von Gott und seinen freien Werken, dem Vorbild, gehandelt worden; sei nun das Ebenbild, der Mensch, insofern auch er durch den freien Willen Herr seines Thun und Lassens sei, zu betrachten: so streitet das offenbar mit der obigen Angabe des Stoffes nicht, sondern verbindet vielmehr durch einen neuen und tiefen Gedanken diesen Theil der Theologie mit dem vorhergehenden. Denn eben weil die früheren Bestimmungen vorausgegangen waren, wird durch die gegenwärtige ausgesprochen: „Damit der Mensch zu Gott seinem Ursprunge zurückkehre, muß er durch

1) S. p. 1. 2ae q. 1. a. 2. et 8.

2) S. p. 3. Suppl. qq. 74 et 91. Dieses Supplementum ist freilich nicht vom h. Thomas selbst verfaßt, weil er vor Vollendung seines Werkes starb. (n. 7.) Aber wir reden hier von diesem, wie es vorliegt, und dürfen wohl voraussetzen, daß es nach dem vom h. Verfasser entworfenen Plan vollendet wurde. Ueberdies sind die beigefügten Abhandlungen aus anderen Werken des Heiligen wörtlich zusammengetragen.

3) Siehe die schon angeführten Worte. n. 319.

den guten Gebrauch seiner Freiheit in seinem Thun und Lassen sein, was er seiner Natur nach ist, — Ebenbild Gottes."

322. Es darf uns aber, bemerkt ferner Suarez [1]), durchaus nicht stören, wenn die Geschöpfe als Gegenstand mancher Theile der Theologie bezeichnet werden. Denn wo immer Gott nicht in sich selbst, sondern mit Beziehung auf Anderes betrachtet wird; ist dieses Andere der nächste oder unmittelbare Stoff, ohne daß deßhalb Gott aufhöre, der letzte und vorzügliche Gegenstand zu sein. Wir betrachten dann das Geschaffene, aber in seiner Beziehung auf Gott, und Gott, aber in der besonderen Beziehung auf dieses Geschaffene. Wie also die Welt, aber als Werk Gottes, und Gott, aber als Urheber der Welt Gegenstand der Schöpfungslehre ist; so ist das sittliche Verhalten des Menschen, aber als ein Streben nach Gott, und Gott, aber als Ziel dieses Strebens, und darum als Grund der sittlichen Ordnung Gegenstand der christlichen Sittenlehre. Dasselbe gilt von einzelnen Abschnitten: wir können die Gesetze als Normen, die Gott uns giebt, und Gott als den Gesetzgeber; die Gnaden, und Gott, den Gnadenspender, Gegenstand der Untersuchungen nennen, die mit diesen sich beschäftigen.

323. Als Grundlage der ganzen Sittenlehre schickt der h. Thomas eine ausführliche Abhandlung über des Menschen Ziel und Ende voraus, um nicht nur die Wahrheit festzustellen, daß dies Ziel in Gott allein zu suchen ist, sondern auch den Zustand der Glückseligkeit, in dem wir durch seine Erreichung sollen versetzt werden, allseitig zu erklären [2]). Und weil sich aus dieser Erklärung zugleich ergeben hat, daß der Mensch zu dem Besitze Gottes nicht ohne eine Thätigkeit, in der er nach demselben strebt, gelangen soll; so ist es die Aufgabe der Sittenlehre zu zeigen, welches Wirken dem Ziele und Ende entspricht, und welches ihm widerstreitet. Sie thut es, indem sie das menschliche Thun und Lassen in seinem Verhältniß zum letzten Ziel und Ende zuerst im allgemeinen, und sodann im besondern betrachtet [3]). In der allgemeinen Moral also wird untersucht, wodurch unser Wirken frei, sittlich gut und sittlich böse ist;

1) Tom. IV. l. c.
2) S. p. 1. 2ae q. 1—5.
3) Ibid. q. 6.

hierauf von den Leidenschaften und von der Tugend und dem Laster oder der Sünde, endlich von dem Gesetze und der Gnade gehandelt. Die beiden letzten Untersuchungen sind nach dem h. Thomas von den vorhergehenden dadurch unterschieden, daß in diesen die menschlichen Handlungen in sich selbst, in jenen aber die äußeren Prinzipien derselben betrachtet werden [1]). Gesetz und Gnade sind nämlich äußere Prinzipien; insofern sie von Gott ausgehen, und die freie Thätigkeit des Menschen mit der Anlage zum Guten und Bösen voraussetzen: sie können jedoch auch als innere Prinzipien betrachtet werden; insofern das erkannte Gesetz zum Gewissen, und die göttliche Gnade als eine übernatürliche Kraft in die Seele selbst aufgenommen wird. — In der speciellen Moral handelt der h. Lehrer zuvörderst sehr ausführlich von den einzelnen Tugenden, den theologischen sowohl als den moralischen, und den ihnen entgegengesetzten Lastern, sodann von den außerordentlichen Gaben der Gnade und den verschiedenen Ständen.

324. Der dritte Theil des ganzen theologischen Werkes umfaßt die Lehre vom Erlöser, von den Sakramenten, und den letzten Dingen. Der Zusammenhang dieser Untersuchungen mit den vorhergehenden und unter ihnen selbst ist dieser: Wir haben das Ziel und Ende des Menschen, was zu ihm führt und von ihm entfernt, zugleich aber auch den Fall des Menschen mit allen seinen Folgen kennen gelernt. Durch ihn war unser ganzes Geschlecht jenes übernatürlichen Zieles verlustig geworden, der Sündhaftigkeit und dem Tode unterworfen. Weil uns also Gott in Christus einen Erlöser gegeben hat; so müssen wir nun dieses Erlösungswerk betrachten: und zwar zuerst den Erlöser selbst, das Geheimniß der Menschwerdung, und die Person des Gottmenschen; sodann sein Werk, wie er nämlich in seinem Leben, seinem Leiden und seiner Auferstehung die Erlösung vollbrachte. In den Sakramenten werden uns die Früchte der Erlösung je nach den verschiedenen Lagen und Bedürfnissen unseres Lebens auf Erden zugewendet. Nachdem wir aber durch ihre Wirksamkeit entsündigt und geheiligt sind; sollen wir am Ende der Zeiten auch vom Tode befreit, und in den ewigen

---

1) Ibid. q. 90. et 109.

Besitz des himmlischen Erbes gesetzt werden [1]). — Diese Abhandlungen von den Sakramenten und den letzten Dingen sind als eine Fortsetzung der Lehre vom Erlöser zu betrachten. Denn er ist es, der die Sakramente eingesetzt hat, und fortwährend in seiner Kirche durch sie, wie das Haupt in den Gliedern, der Weinstock in den Reben wirksam ist. Er auch ist es, der die Todten auferwecken, der alle richten, die Geheiligten in das Reich seines Vaters einführen, die Sünder mit den bösen Geistern durch seinen Fluch dem ewigen Feuer überliefern wird. Mit Recht also gab der h. Lehrer im Eingang des ganzen Werkes Christus als den Inhalt des ganzen dritten Theiles an.

325. Dieser Theil enthält somit eigentlich die Heilsökonomie, und darum hat man es gerügt, daß die Lehre von der Gnade ihm vorausgeschickt werde. Suarez entgegnet, die Wohlthat der Erlösung werde nur dem Menschen und zwar dem gefallenen Menschen zu Theil, die Gnade aber sei auch dem Engel und dem Menschen im Paradiese verliehen worden [2]). Wie man ferner in der Schöpfungslehre zuerst vom Engel, dann von den Körpern und zuletzt vom Menschen rede; also sei es auch passend, die drei Haupttheile der Theologie so zu ordnen, daß im ersten von Gott, im zweiten vom Menschen, im dritten vom Gottmenschen gehandelt werde. Die Lehre vom Gottmenschen setze nicht bloß die Lehre von dem Wesen und der dreifachen Persönlichkeit Gottes, sondern auch eine genaue und ausgedehnte Erkenntniß des Menschen, besonders von seiner sittlichen Seite, und daher eben sowohl die Lehre von der Gnade, als die von der Sünde voraus [3]). Dieser letztere Grund verdient eine besondere Erwägung.

Weil die Wissenschaft das Erkennen der Dinge aus ihren Ursachen anstrebt; so trachtet man in wissenschaftlichen Werken mit Recht den zu behandelnden Stoff so zu ordnen, daß der Grund dem Begründeten, die Bedingung dem Bedingten, das Frühere dem Spätern, das Allgemeine dem Besonderen vorhergehe. Jedoch ist dies nicht die einzige Rücksicht, der wir bei der Anordnung zu fol-

1) S. p. 3. Prolog. q. 60. Suppl. q. 69.
2) Tom. VI. De divina gratia. Prooem.
3) Tom. XV. De Incarnatione. Prooem.

gen haben; wir sollen auch darauf bedacht sein, daß, was zum Verständniß von Anderem dient, so viel möglich, früher als dieses behandelt werde. Nicht selten nun liegt, was in der Ordnung der Dinge vorhergeht, auch unserer Erkenntniß näher; und dann ist gewiß kein Grund vorhanden, für den Lehrvortrag eine andere Ordnung zu suchen: im Gegentheil würde dies sehr zweckwidrig sein, und deßhalb wird z. B. Peter der Lombarde getadelt, früher von den göttlichen Personen als von dem göttlichen Wesen und seinen Vollkommenheiten gehandelt zu haben. Nun tritt aber wie in der Philosophie, so in der Theologie auch oftmals der Fall ein, daß die Lehre von dem, was der Natur der Dinge nach das Erste ist, ohne Erörterung des Folgenden, weder vollständig, noch auch nur verständlich sein würde, und davon haben wir hier ein Beispiel. Es ist wahr, daß Christus der Herr uns die Quelle alles Heils und aller Gnade ist; aber die Lehre von ihm, d. i. von seiner Person und seinen Werken setzt, damit sie nur einigermaßen vollständig sei, die Lehre eben jenes Heils und jener Gnade voraus. Oder sind die so wichtigen und vielumfassenden Fragen über die Heiligkeit, die Freiheit, das Verdienst des Erlösers nicht innig mit der Lehre von der übernatürlichen Ordnung und der Gnade verflochten? Sie sind es, und zwar in der Art, daß ihre Erörterung dem, welcher mit dieser Lehre nicht sehr vertraut ist, kaum einigermaßen verständlich sein kann.

Dazu kommt, daß mitunter ein und derselbe Gegenstand, auch wenn man bei Anordnung des Lehrvortrags nur auf die Natur der Dinge sehen wollte, dennoch an mehr als einem Orte seine Stelle finden könnte. Die Natur der Dinge selbst erfordert, daß man vor der Lehre über die Erlösung von der Sünde und insbesondere von der Sünde des ersten Menschen handele. Kann man aber dieses, ohne die Lehre vom Zustand des Menschen vor seinem Falle und von dem Verhältniß Adams zu seiner Nachkommenschaft zu erörtern? Und diese Erörterung, muß sie nicht manche wichtige Lehren von der übernatürlichen Ordnung und der Gnade, der heiligmachenden sowohl als der wirklichen einschließen? Daher behandeln auch, wie der h. Thomas, so viele andere Theologen diese Punkte in der Schöpfungslehre, während andere es vorziehen, die ganze Lehre vom Zustande des ersten Menschen, seiner Erhöhung und seinem Falle,

in jene Abtheilung der Theologie, worin sie von der Gnade und Sünde handeln, zu verlegen. — Nun wird aber Niemand läugnen, daß es auch der Natur der Dinge entspricht, wenn nicht die ganze Gnadenlehre, wenigstens jenen — bei weitem größeren — Theil derselben, welcher die Wirksamkeit der Gnade im gefallenen Menschen betrachtet, in Verbindung mit den Fragen über Freiheit, Verdienst und Heiligung des Lebens vorzutragen. Um also die ontologische Ordnung streng festzuhalten, bliebe nichts übrig, als auch diese Fragen später als die Lehre vom Erlöser zu behandeln. Dann aber müßte man von ihnen viele Punkte, mit denen sie verwachsen sind, gewaltsam trennen, oder man würde früher von der Erlösung als von der Sündhaftigkeit und dem Bedürfnisse eines Erlösers reden. Weil also, auch wenn wir nur auf die der Natur der Dinge entsprechende Ordnung sehen, die Lehre von der Gnade ebensowohl vor als nach der Erlösung ihre Stelle findet: so ist es gewiß angemessener, sie der Lehre vom Erlöser, zu deren Verständniß sie nöthig ist, vorauszuschicken; um so mehr, als dies nicht hindert, daß sie durch diese ihre Vollendung erhalte. So handeln wir auch in der Philosophie mit Recht zuerst von der Welt und dem Menschen, weil wir durch die Betrachtung dieser uns zur Erkenntniß Gottes erheben müssen; und dennoch wird alsdann durch die Lehre vom Schöpfer die Erkenntniß der Geschöpfe vervollkommnet.

326. Uebrigens haben wir alles dieses nicht zu dem Ende gesagt, um die Anordnung, welche der theologische Lehrstoff vom h. Thomas erhalten hat, als die einzig zulässige zu erweisen. Im Gegentheil scheint sich aus dem Gesagten zu ergeben, daß mehr als eine Ordnung zweckmäßig sein kann. Wenn man nun überdies den Inhalt der einzelnen Abschnitte betrachtet, so möchte manches auch beim h. Thomas nicht am angemessenen Orte behandelt sein. Aber was wir glauben mehr als hinreichend dargethan zu haben, ist, daß die Vorwürfe, welche Hermes und Hirscher der Vorzeit machen, alles Grundes entbehren. Nach Hermes wurden die Scholastiker in der Bestimmung, und folglich noch viel mehr in der Anordnung des Stoffes von der Phantasie und Willkür geleitet; nach Hirscher haben sie nur „ein Aggregat von Dogmen, ohne sie zum Ganzen einer Heilsordnung zu verbinden, in langer Reihe neben einander aufgestellt." Dies läßt sich trotz der Mängel, die oben bemerkt werden,

nicht einmal von dem Werke des Lombarden sagen. Es war aber dieses Werk der erste Versuch, die ganze Theologie in ein System zu ordnen, und somit kann uns seine Unvollkommenheit nicht befremden. Wir haben gesehen, daß es alsbald durch Alexander von Hales eine bedeutende Verbesserung erhielt; daß der h. Thomas und der h. Bonaventura in ihren Commentaren über dasselbe gerade das, worauf Hirscher mit Recht das größte Gewicht legt, die Zusammenfassung des Ganzen vermittelst eines leitenden Gedankens, durch zweckmäßige Einleitungen ersetzten. Der Summa des h. Thomas jedoch wird diesen Vorzug inneren Zusammenhanges niemand, der sie auch nur durch Auszüge kennt, abzusprechen wagen. Nach ihr aber haben wir unser Urtheil über die Theologie der Vorzeit zu bilden. Denn wenn sie auch erst gegen Ende des Mittelalters zum allgemeinen Lehrbuch wurde; so war sie doch, seitdem sie entstand, allgemein als Meisterwerk betrachtet, und entsprach folglich der Idee, nach welcher man, was in der Theologie zu leisten sei, bestimmte.

III.

Von der Behandlung des Lehrstoffes.

327. Wie für die Bestimmung, so ist es für die geeignete Behandlung des Lehrstoffs durchaus nothwendig, daß man das Wesentliche von dem Unwesentlichen, das Wichtige von dem minder Wichtigen zu unterscheiden wisse. Denn nicht nur kann nicht alles mit gleicher Ausführlichkeit behandelt werden, sondern es muß auch durch die Behandlung die größere oder geringere Bedeutung eines jeden Lehrpunktes an's Licht treten. Ueber die Bedeutung einzelner Wahrheiten aber, die ein Ganzes bilden, kann man nur nach ihrer Beziehung zu diesem Ganzen urtheilen. Es folgert also Hirscher aus jenem Vorwurf, den er der Vorzeit macht, die Glaubenslehren nicht in ihrem Zusammenhange betrachtet zu haben, diesen anderen, daß sie dieselben aus der Stellung, die ihnen gebührte, herausgenommen, und deßhalb, weil ohne leitenden Maßstab, auf gut Glück hin behandelt habe. Sehr oft kommt er auf die Klage zurück, daß bei Darstellung der Glaubenslehren das wahrhaft Wichtige nicht

hervorgehoben, die in ihnen verborgene Kraft nicht an's Licht gebracht werde, und macht für solche Gebrechen, wo immer er sie findet, die scholastischen Theologen verantwortlich [1]).

Es kann uns gewiß nicht in den Sinn kommen zu behaupten, daß die Theologen der Vorzeit in Behandlung des dogmatischen Lehrstoffs der Forderung, von welcher die Rede ist, immer und überall genug gethan. Aber es fragt sich, ob sie des entgegengesetzten Fehlers, den Hirscher ihnen vorwirft, sich durchgängig schuldig gemacht, und vor allem, ob sie in denselben aus Mangel leitender Grundsätze gerathen seien. Wir entgegnen auch hier, was wir schon oben, von der Bestimmung des Stoffes handelnd, bemerkten: wenn es mißlich ist, bei Behandlung des Einzelnen von keinem das Ganze umfassenden Gedanken geleitet zu werden; so ist es noch viel mißlicher, zwar einem Gedanken über das Ganze, aber einem unwahren zu folgen. Dies aber ist Hirscher widerfahren. Er behauptet, der Inbegriff aller christlichen Lehren sei das Reich Gottes unter den Menschen, und die Offenbarung gebe uns keine Aufschlüsse, die nicht in nächster Beziehung zur Heilsanstalt ständen. Ueberdies aber will er, daß diese Anstalt als eine Erziehungsanstalt aufgefaßt werde, und dringt in allen seinen Werken mit dem größten Nachdruck darauf: das ganze Wesen des Christenthums bestehe darin, die in der Natur des Geistes liegende Anlage für das Reich Gottes zu entwickeln. Je entschiedener er aber diese Grundsätze festhielt, desto mehr mußte sein Urtheil über die Wichtigkeit und Bedeutung der einzelnen Glaubenslehren irregeleitet werden. Dem ersten jener Grundsätze gemäß wollte er gar keinen Lehrabschnitt über das, was Gott an sich ist, anerkennen; und schrieb der Behandlung vieler Punkte, die sich auf das Wesen Gottes, die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung beziehen, theils gar keinen, theils nur einen sehr geringen Werth zu. Wir glauben aber gezeigt zu haben, daß gerade die Erkenntniß dieser Wahrheiten, die Gott selbst und zwar sein dem natürlichen Verstande unerreichbares Innere zum Gegenstande haben, dem Endzweck des Christenthums am vollkommensten entspricht. Denn dieser Endzweck, besteht er nicht darin, daß der Mensch zum geistigen Besitze und Genusse des göttlichen

1) Siehe oben Bd. 1. n. 16 f.

Wesens erhoben werde? — Indem aber Hirscher übersah, daß zu diesem Verkehr mit Gott auch in der unverdorbenen Natur des Geistes die Anlage nicht gegeben ist; war es schlechterdings unmöglich, daß er die Lehren über die Gnade und den Fall des ersten Menschen, über die Erlösung, über unsere Rechtfertigung und die Wirksamkeit der Gnade richtig auffaßte. Er hatte zwar, indem er die Einrichtungen, die Gott zu unserem Heile getroffen hat, als „ein pädagogisches Ganzes" betrachtete, einen Maßstab, nach dem er die Bedeutung des Einzelnen bestimmte, aber nicht den richtigen. Wenn er deßhalb so manche Lehren der Theologen mit Unrecht tadelte uud ihnen gegenüber nicht selten irrige Ansichten geltend machte; so sieht man leicht, daß er nach einem solchen Maßstabe noch viel weniger, was wichtig und unwichtig sei, mit Sicherheit bestimmen konnte. Wir müssen uns begnügen, durch diese allgemeine Bemerkung auf Hirscher's Anklage zu antworten. Denn es liegt in der Natur derselben, daß sie im Einzelnen nur dort widerlegt werden kann, wo das Einzelne näher erörtert wird, und deßhalb haben wir bereits in den vorhergehenden Untersuchungen hierauf Rücksicht genommen.

328. Wenden wir uns nun zur Behandlungsweise selbst, zu dem, was man im engeren Sinne Lehrmethode nennt; so begegnen wir zuerst dem auch in diesen unseren Tagen immer von neuem erschallenden Vorwurf, daß die positive Theologie in der Vorzeit vernachläßigt worden sei. Obwohl wir von demselben, die Scholastik in ihrer geschichtlichen Entwickelung betrachtend, schon geredet haben (n. 16. 44.); so glauben wir hier doch noch einige Bemerkungen beifügen zu müssen. Wir haben gezeigt, daß dieser Vorwurf ganz gewiß nur die ältere Scholastik trifft; aber auch von den größten Meistern dieser behauptet, daß sie für das richtige Verständniß der Schrift und Väter, und zwar nicht bloß in besonderen Schriften, sondern auch in ihren theologischen Lehrbüchern viel geleistet haben. Wie wahr dies sei, wird jeder inne werden, der namentlich beim h. Thomas die wenigen Stellen der Schrift und Väter, die er anführt, und die kurzen Bemerkungen, durch die er sie erläutert, aufmerksamer betrachtet. Auch aus den hh. Vätern bringt er gewöhnlich nur wenige Worte; aber es sind immer diejenigen, welche den Grundgedanken enthalten. Noch bemerkens-

werther ist dieses in den Einwürfen als in den Beweisen. Wie er, was man der Lehre, die er vertheidigt, aus der Tradition entgegenzusetzen pflegt, in einem kurzen, aber gut gewählten Satze irgend eines Kirchenvaters zusammenfaßt; so giebt er auch in der Antwort, diese eine Stelle erklärend, die Weise an, in welcher die kirchlichen Schriftsteller über diesen Stoff zu verstehen sind. Sehr oft bestätigt er die Erklärung, die er von dem ihm entgegenstehenden Texte gab, durch einige Worte desselben Kirchenvaters. Wenn man nun diese bei dem Kirchenvater selbst betrachtet, so findet man, nicht etwa bloß, daß sie im Zusammenhange eben den Sinn haben, den ihnen Thomas giebt, sondern daß gerade sie den Gedanken enthalten, den der Kirchenvater in der Schrift oder der Abhandlung, der sie enthoben sind, ausführlich entwickelt. Ebenso weise und umsichtsvoll sind die Stellen der h. Schrift gewählt; so daß die dem Anscheine nach geringe biblische und traditionelle Gelehrsamkeit im Werke des h. Thomas jenen Gold- und Silberadern vergleichbar ist, die während sie dem Wanderer verborgen bleiben, den kundigen und unverdrossenen Bergmann bereichern. Wer die Winke, die wir geben, benutzen will, wird sich von der Wahrheit dessen überzeugen, was wir den Papst Sixtus V. über die Theologie der Scholastiker sagen hörten, daß sie nämlich aus den reichhaltigen Quellen des göttlichen Wortes und der kirchlichen Ueberlieferung entsprungen ist. (n. 39.)

329. Man hat auch hervorgehoben, daß die ältere Scholastik durch die Umstände ihrer Zeit zum Studium der positiven Theologie weniger angetrieben wurde. Im Innern der Christenheit war der Glaube zu wohl begründet, als daß es der Beweise für die in der Kirche anerkannten Wahrheiten sehr bedurft hätte; nach außen aber hatte man hauptsächlich nur mit den der Philosophie ergebenen Arabern zu kämpfen. So gegründet diese Bemerkung ist, so finden wir jedoch beim h. Thomas einen für alle Zeiten gültigen Grund, weßhalb in den christlichen Schulen der speculativen Betrachtung der Wahrheit der Vorzug gebühre. Die wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre, sagt er, kann zu einem doppelten Zwecke angestellt werden. Der erste ist, die Zweifel, ob sich die Sache so verhalte, zu heben; und wo man diesen Zweck verfolgt, da muß man vornehmlich sich der Beweise, die auf das Ansehen des göttlichen Wortes gestützt sind, bedienen, so jedoch, daß man auf seine Gegner

Rücksicht nehme. Den Juden gegenüber beruft man sich auf das alte Testament, umgekehrt wider die Manichäer auf das neue; und den Griechen stellt man außer den Zeugnissen der h. Schrift die Lehre jener Väter, die sie mit uns verehren, entgegen. Hat man aber wider Ungläubige zu streiten, so bleibt nur übrig, zu Vernunftgründen seine Zuflucht zu nehmen. — Nun verfolgt aber die h. Wissenschaft auch noch einen andern Zweck, nämlich diejenigen, welche von der Wahrheit der Glaubenslehre überzeugt sind, tiefer in ihren Inhalt einzuführen; und dies erwartet man vornehmlich von dem Lehrer, der nicht sowohl mit Ungläubigen und Irrgläubigen zu streiten, als seine christlichen Zuhörer in der Erkenntniß dessen, was sie glauben, zu fördern hat. Er also soll hauptsächlich dem Grunde der Wahrheit nachforschen, und ein Wissen des Geglaubten erzeugen. Denn wenn er sich begnügt, nur Zeugnisse vorzubringen; wird der Zuhörer zwar gewiß, daß dem also sei, aber er geht an Erkenntniß leer davon [1]). — Man könnte erinnern, daß dies nur für jene Zeiten oder Länder gelte, in welchen die Zöglinge der heiligen Wissenschaft nicht, wie heute fast überall, berufen seien, die katholische Wahrheit wider ihre Gegner zu vertheidigen. Allein, ohne zu läugnen, daß ein Unterschied obwalte, müssen wir doch ein Doppeltes bemerken. Auch heutzutage liegt der großen Mehrheit der Geistlichen vor allem die Pflicht ob, in den Gläubigen das bessere Verständniß und die tiefere Auffassung der geoffenbarten Wahrheiten zu fördern. Vornehmlich dazu soll demnach der Lehrer sie durch die speculative Behandlung, von welcher der h. Thomas redet, tüchtig machen. Sodann aber möchte gerade in unseren Ta-

1) Quilibet actus exequendus est, secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem, an ita sit, et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi, cum quibus disputatur. . . . . . Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis, quam intendit; et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire, quomodo sit verum, quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor, quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet. Quodl. 4. art. 18. (q. 9. a. 3.)

gen auch zur Vertheidigung der Glaubenslehren die schärfere und mehr speculative Erkenntniß derselben die mächtigsten Waffen liefern. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß sowohl für das vollere Verständniß als die gründliche Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit Schrift und Väter reichlich benutzt werden können und müssen.

330. Wer immer aber mit den theologischen Werken der Vorzeit sich näher bekannt macht; der wird bald zu der Einsicht gelangen, daß wenigstens die berühmteren Scholastiker hieran nie gezweifelt haben: doch war man der Ansicht, das Studium der scholastischen Theologie müsse dem Studium der positiven vorausgehen. Freilich ist dies von einem ausgedehnteren Studium der positiven Beweisquellen zu verstehen: denn es liegt in der Natur der Sache, daß der speculativen Behandlung der Dogmen eine positive Grundlage gegeben werde (n. 11.). Ist aber eine Erudition, die auch dem Anfänger übersehbar ist, mit der scholastischen Theologie verbunden; so wird der Zögling durch diese in den Stand gesetzt, später seine Belesenheit viel sicherer und rascher zu erweitern. Denn er kommt zu den heiligen Büchern und den Schriften der Väter mit einer vollständigen und klaren Kenntniß des kirchlichen Lehrbegriffs d. h. ihres hauptsächlichen Inhalts; ist in der Unterscheidung desselben von dem vielgestaltigen Irrthume durch scharfe Auffassung geübt; und hat überdies, wie wir oben zeigten, eine vortreffliche Anleitung zum Verständniß der Schrift und Väter, und den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeiten, denen er begegnen mag, empfangen. Wer hingegen ohne eine solche Vorbereitung an das Studium der Offenbarungsquellen geht; der wird, davon abgesehen, daß er des ausgedehnten Stoffes kaum Herr werden mag, in großer Gefahr sein, durch Mißverständnisse zu Irrthümern geleitet zu werden [1]), oder doch nur mit großem Aufwand von Zeit und Kräften zum Ziele gelangen.

---

1) Von dieser Gefahr redend, sagt Melchior Canus, der eifrige Pfleger der positiven Theologie:

Quo in loco admonendi sunt hi, qui, praeceptis Theologiae nullis acceptis, post bonas quas vocant litteras statim ad sanctorum veterum lectionem appellant animum. Non enim, quaecumque ibi legerint, ea sunt probanda omnia. Nec quemquam hoc errore duci oportet, ut, si quid

Es lag im Wesen des Protestantismus, den entgegengesetzten Weg zu gehen: wenn anders jenes Wesen im Prinzip der freien Forschung zu suchen ist. Wird jeder Gläubige, um sich sein Bekenntniß, wenn nicht ganz und gar zu bilden, doch zu erklären und zu erweitern, an die Bibel gewiesen; so ist es folgerichtig, auch die theologischen Studien so einzurichten, daß jeder angehende Theologe seine Dogmatik sich schaffe. — Aber, möchte man entgegnen, darf und soll nicht auch der katholische Theologe, den methodischen Zweifel anwendend, vom Lehrbegriff seiner Kirche absehen? und wird es ihn nicht hindern, frei und selbstständig in den Offenbarungsquellen zu forschen, wenn er durch das Studium einer schon fertigen Theologie in dieselben eingeleitet wird? — Der katholische Theologe, antworten wir, wendet den methodischen Zweifel an, und sieht vom Lehrbegriff seiner Kirche ab; insofern er, was seine Kirche glaubt und lehrt, durch rein wissenschafttiche Auslegung in dem Worte Gottes nachweist. Denn dies ist, wie uns Hermes oben ganz richtig sagte, die Aufgabe des christkatholischen Theologen. Ist nun aber, um in dieser rein wissenschaftlichen Erörterung frei und selbstständig zu verfahren, vonnöthen, daß er unvorbereitet und unbekannt mit dem, was andere vor ihm geleistet, an die Wissenschaft komme? Darf das Kind, damit es später frei und selbstständig gehe, nicht zuvor an der Hand geleitet, muß es gleich anfangs sich selbst überlassen werden? Aristoteles sagt, daß der Lernende, um Fortschritte zu machen, dem Lehrer glauben müsse. Oder hindert dies etwa, daß er, einmal in die Wissenschaft eingeführt, und zum Selbstdenken erstarkt, mit Freiheit in derselben sich umschaue? Aristoteles selbst hat das Gegentheil, und nach der Ansicht mancher Gelehrten, mehr als gut war, bewiesen. Auch der h. Thomas ist durch den scholastischen Unterricht, von dem er begann, nicht abgehalten worden, später mit Freiheit und Selbstständigkeit im Worte Gottes zu forschen, und dem ganzen Lehrgebäude der Theologie eine andere Gestalt zu geben. Und Melchior Canus, dem nichts weniger als Freiheit und Selbstständigkeit fehlt, gesteht, daß er alles, was er in

---

Ambrosius aut Hieronymus contra morem doctrinamque hujus temporis fecerint locutive fuerint, idem sibi arbitretur licere.

De loc. theol. l. 7. a. 3.

der positiven Theologie geleistet habe, der scholastischen, die ihn vorbereitet hatte, verdanke. (n. 37.)

331. Die Frage, mit der wir beschäftigt waren, hängt mit einer andern eng zusammen, mit jener nämlich, ob in der theologischen Beweisführung das synthetische Verfahren dem analytischen vorzuziehen sei. Nicht bloß die scholastischen, sondern auch die positiven Theologen der Vorzeit befolgen durchgehends, wenigstens in den eigentlichen Lehrbüchern das letztere. Sie zerlegen den Begriff des Gegenstandes in seine Elemente oder den Lehrpunkt der Kirche, den sie zu behandeln haben, in seine Bestandtheile, und beweisen sodann von jedem einzelnen, daß er im Worte Gottes oder in einer andern Glaubenslehre enthalten sei. Es läuft auf dasselbe hinaus, wenn man über den Gegenstand je nach den verschiedenen Seiten, unter denen er zu betrachten ist, Fragen oder auch Lehrsätze aufstellt, und dann diese der Reihe nach abhandelt. Beim synthetischen Verfahren hingegen wird der Gegenstand als noch unbekannt oder unbestimmt vorausgesetzt. Aus dem, was man in den Quellen der geoffenbarten Lehre über ihn findet, erhebt man nach und nach die Bestimmungen, um aus ihnen den Begriff oder den Lehrpunkt zusammenzusetzen, und so endigt die Synthesis wie bei ihrem Ergebniß bei dem, wovon die Analysis wie von ihrer Aufgabe beginnt.

Auf den ersten Blick möchte es wiederum scheinen, daß die synthetische Lehrweise, welche durch Forschung im Worte Gottes, was geoffenbart und folglich zu glauben sei, erst sucht, dem protestantischen, die analytische aber, welche von der Kirche, was sie im Worte Gottes nachzuweisen hat, empfängt, dem katholischen Prinzip eigen sei. Aber dem ist dennoch nicht so. Der Katholik darf ja auch daran nicht zweifeln, daß die Lehren der Kirche im Worte Gottes enthalten sind; ja nur deßhalb ist er verpflichtet, die Lehren selbst fürwahrzuhalten, weil es ihm gewiß ist, daß Gottes Wort sie ausdrücklich oder einschließlich enthält. Dennoch verfährt er, für den Inhalt eines Glaubenssatzes Beweise in der Schrift und Ueberlieferung suchend, so, als wäre dies nicht gewiß. Aber dieser Zweifel ist kein ernstlicher, sondern jener methodische, ohne den keine Wissenschaft möglich ist und den man deßhalb auch den wissenschaft-

lichen genannt hat [1]). Einen andern als diesen Zweifel setzt aber auch das synthetische Verfahren nicht voraus. — Möge also dasselbe immer dem protestantischen Prinzipe mehr entsprechen, so ist es doch an sich betrachtet auch in der katholischen Theologie zulässig. Aber ist es dem analytischen vorzuziehen? Es läßt sich nicht läugnen, daß der denkende Geist zur Synthesis sich hingezogen fühlt, und in einer durch sie vollendeten Beweisführung größere Befriedigung findet. Wo ich nicht irre, hat dies seinen Grund darin, daß wir in der Synthesis gleichsam auf Entdeckungen ausgehen, und die Wahrheit, in deren Besitz wir kommen, uns selbst erringen. Aber ebenso wenig läßt es sich in Abrede stellen, daß die synthetische Methode weitläufiger, schwieriger und unsicherer als die analytische ist, und darum hat man stets dafür erachtet, daß für den Unterricht der Jugend diese letztere zu wählen sei. Nur in Werken also, welche nicht zu diesem Gebrauche verfaßt werden, möge die synthetische Behandlung den Vorzug erhalten; obwohl es unserer Ansicht nach rathsamer ist, auch in ihnen je nach dem Stoffe sich bald der einen bald der andern Methode zu bedienen.

332. Hermes suchte die Natur der scholastischen Theologie darin, daß sie „nach Vorlegung der überlieferten Lehre und einer kurzen Begründung derselben aus den theologischen Erkenntnißprinzipien, bei der speculativen Betrachtung und Erforschung der Lehren selbst verweilte" [2]). Es sei hieraus, sagt er dann, der Vorzug entsprungen, daß man die geoffenbarte Lehre klarer und bestimmter aufgefaßt habe; aber durch einen zufällig mit ihm verbundenen Fehler, nämlich durch eine unnütze, dunkle und oft zweideutige Terminologie, sei dieser Vorzug sehr verringert worden. Umgekehrt verdanke die Scholastik einen andern Vorzug, den man ihr nachrühme, die Gründlichkeit nämlich, nicht der ihr eigenen Methode, (jener speculativen Betrachtung der Glaubenslehre), sondern der zufällig mit ihr verbundenen syllogistischen Form, aus dieser aber seien ihr wiederum andere Nachtheile erwachsen [3]).

---

1) Phil. der Vorzeit. n. 223. 241. 244.
2) Dogm. Meth. §. 15. Vergl. jedoch hier n. 8.
3) Siehe oben Bd. 1. n. 15.

Die syllogistische Form, deren Hermes hier gedenkt, besteht darin, daß jeder Beweis in einen Syllogismus gefaßt, und die Prämissen desselben, soweit es nothwendig ist, wiederum durch Syllogismen bewiesen; ebenso die Einwürfe in Syllogismen vorgetragen, und durch Prüfung der Bestandtheile dieser gelöst werden. Mit Recht sagt Hermes, daß die ältesten Scholastiker sich dieser Form noch nicht bedienten; er hätte aber hinzusetzen können, daß sie, in der Strenge wenigstens, die er schildert, auch später nur in den mündlichen Disputationen und in Schulbüchern gehandhabt wurde. In größeren, für Gelehrte bestimmten Werken bedienen sich auch die neueren Scholastiker der syllogistischen Form mit vieler Freiheit. — Aber, was die Hauptsache ist, wenn Hermes die Ursache der Gründlichkeit, welche man den Scholastikern zuerkennt, in der Form suchen wollte; so hätte er wenigstens nicht die bloße syllogistische Form betrachten müssen. Von viel größerer Bedeutung ist die Erklärung und Zergliederung der Begriffe; die Scheidung der Fragen, die ein Lehrpunkt einschließt, und der verschiedenen Ansichten, die zur Beantwortung derselben aufgestellt worden; die getrennte Behandlung jeder dieser Ansichten, der Beweise, und der Gegengründe, kurz alles, was zur Dialektik in der Behandlung gehört. Wir haben zwar bemerkt (n. 8.), daß auch hierin das Wesen der Scholastik nicht zu suchen ist: denn dialektische Strenge findet sich auch bei manchen positiven Theologen, und sollte in keinem wissenschaftlichen Werke vernachläßigt werden. Aber man darf immer sagen, daß sich durch dieselbe die Scholastiker oder vielmehr überhaupt die Theologen und Philosophen der vergangenen Jahrhunderte vor den neueren im allgemeinen auszeichnen. Als Ursache, weßhalb die syllogistische Form Gründlichkeit erzeugt habe, giebt Hermes an: „Es wurde durch sie unmöglich gemacht, ohne logisch strenge Beweise irgend eine Behauptung durchzuführen; und es wurde dadurch verhindert, was nach der Zeit so gemein geworden ist, daß ein gehaltloser Wortkram und nichts sagende Deklamationen statt Beweisgründe gegeben werden[1])." Ebenso dürfen wir sagen, daß man nur bei wenigen Scholastikern und bei diesen selten begegnet, was man bei vielen neueren Schriftstellern, auch bei denen, welche am meisten

1) Dogm. Meth. §. 22.

gerühmt werden, gar zu oft beklagen muß, nämlich ganze Seiten, ja mitunter ganze Abhandlungen gelesen zu haben, ohne mit Bestimmtheit sagen zu können, um was es sich handle, was der Verfasser behaupte, was er verwerfe, auf welche Gründe er Behauptung und Verwerfung stütze.

333. Aber welche sind die Nachtheile, die nach Hermes der Scholastik aus dem Gebrauche der syllogistischen Form entsprangen? Das Hauptgebrechen der Scholastik fand er, wie wir wissen, darin, daß sie die an natürlichen Dingen gebildeten Begriffe auf die übernatürlichen, wovon die Offenbarung redet, übertragen, und deßhalb das Analoge mit dem Eigenthümlichen, das Nominale mit dem Realen verwechselt habe. Nun sei aber durch den Gebrauch der syllogistischen Form die jedesmalige Entscheidung über einen übernatürlichen Gegenstand nur noch fester an solche Nominal-Begriffe geknüpft, und dadurch der Irrthum in Betreff der Sache noch unvermeidlicher geworden. Indeß haben wir sowohl durch die Lehre der Scholastiker über die eigentlichen und analogen Begriffe gezeigt, wie scharf und richtig sie dieselben unterschieden; als auch in mehr als einer Untersuchung gefunden, daß sie diesen Unterschied viel strenger als Hermes festhielten, und eben dadurch die Irrthümer vermieden, in welche er sich verlor. Wenn also jene Verwechselung der Begriffe gar nicht Statt fand, so konnte sie auch durch die syllogistische Form nicht nachtheiliger werden. — Uebrigens werden wir sehen, daß Hermes der Meinung war, die speculative Behandlung der geoffenbarten Lehren, welche die Scholastiker sich angelegen sein ließen, sei ohne jene Verwechselung der Begriffe nicht möglich, und deßhalb ganz und gar zu verwerfen. Wir werden also, um das Wesen der Scholastik selbst in Schutz zu nehmen, auf diese Frage zurückkommen müssen.

Als den zweiten Fehler, den die syllogistische Form veranlaßt habe, giebt Hermes die Weitläufigkeit an. Allein wenn diese Form, wie er kurz vorher sagte, den gehaltlosen Wortkram und die nichtssagenden Deklamationen, welche nachher so allgemein wurden, verhinderte; so dürfte man darin für die Weitläufigkeit, welche die syllogistische Form nöthig macht, wohl einen Ersatz finden. Denn diese Weitläufigkeit besteht nur darin, daß die Sätze, auf welche in einer Beweisführung oder Widerlegung alles ankommt,

ein oder das andere Mal wiederholt werden. Mit diesem Ersatze, dächte ich, sollte man besonders in Büchern, die für den Unterricht bestimmt sind, zufrieden sein. In andern Werken aber bedienten sich die Scholastiker, wie gesagt, zwar einer streng dialektischen, aber nicht dieser ausführlichen syllogistischen Form; und der h. Thomas hat sich, wie manche andere, derselben auch in der Summa, die zum Leitfaden für den Unterricht bestimmt war, enthalten. Gerade die berühmtesten Werke der Scholastiker werden also von diesem Vorwurf gar nicht berührt. — Wir begreifen es, wenn Hermes, der in der Theologie durchaus nichts als Beweisführung der Glaubenslehren aus positiven Quellen dulden will, den Theologen der Vorzeit wegen der vielen speculativen Fragen, die sie behandeln, Weitschweifigkeit vorwirft: aber daß er dieselbe bei ihnen in der Form und der Behandlungsweise finden wollte; muß um so mehr befremden, als es schwer sein möchte, einen Schriftsteller zu nennen, der seine Leser in dem Grade, wie er, durch diesen Fehler ermüdet. Es ist wahr, er trachtet überall streng und gründlich zu Werke zu gehen; aber als traute er seinen Lesern ganz und gar kein Gedächtniß und keine Einsicht zu, ist bei ihm der Wiederholungen des unmittelbar vorher Gesagten und der Erklärungen des Klarsten kein Ende.

334. Was endlich werden wir zu der Klage über die Terminologie der Scholastiker sagen? Hermes erklärt, daß er nicht wider jene Termini der Scholastiker rede, welche sehr geeignet waren, den Sinn eines Dogma auszudrücken und deßhalb in die Kirchensprache übergiengen, wie z. B. das Wort transsubstantiatio; noch auch wider die Terminologie überhaupt, deren jede Wissenschaft bedürfe: nur die unnütze und zweckwidrige, weil dunkle und zweideutige Terminologie, tadle er, welche durch die Scholastik eingeführt worden. Die Grundsätze, die er hiemit ausspricht, sind zweifelsohne die richtigen, und auch seine Klage über die Scholastik ist nicht ohne Grund. Denn es läßt sich nicht läugnen, daß besonders im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, und wiederum nach der Mitte des siebenzehnten die Scholastiker in ihrer Terminologie durch Ueberladung fehlten. Die Terminologie dient, indem sie leicht zu verwechselnde oder auch sich ganz entgegenstehende Begriffe an bestimmte Worte bindet, der Kürze, Schärfe und Klarheit. Aber geht man

in diesem Streben nach Fixirung der Begriffe durch eine eigenthümliche Sprache zu weit; so müssen, um nichts von der Härte und der störenden Ungewöhnlichkeit des Styls zu sagen, Dunkelheit und Zweideutigkeit entstehen. Namentlich kann man den Scholastikern vorwerfen, daß sie für denselben Begriff oder dieselbe Unterscheidung verschiedener Begriffe mehrere Ausdrücke wählen, und überdies im Gebrauche derselben unter sich gar oft nicht übereinstimmen. Aber wie schwer es sei, solche Mängel zu vermeiden, lehrt uns Deutsche die eigene Erfahrung. Schon über die Terminologie, welche durch die kantische Philosophie eingeführt ward, hatte man alles Recht sich zu beklagen; aber die von Hegel erfundene ist so dunkel, so widernatürlich, ja so abentheuerlich, daß man nur aus dem Hange der Menschen zum Ungewöhnlichen ihre Verbreitung sich erklären kann. Dazu kommt, daß diese Terminologie nicht nur unnöthigerweise das Verständniß erschwert, sondern auch die Irrthümer ihres Erfinders begünstigt. Wie sehr es daher zu bedauern ist, daß sie auch in die katholische Wissenschaft Eingang gefunden habe; davon liefert uns nicht Günther allein traurige Beweise. —

Unsere Leser werden kaum erwarten, daß wir nun auch noch von der ferneren sprachlichen Einkleidung d. i. vom Styl der Scholastiker reden. Denn wie wenig das schlechte Latein und die ermüdende Einförmigkeit des Vortrags im Wesen der scholastischen Wissenschaft liege; das wenigstens haben die neueren Pfleger derselben zur Genüge und mehr als zur Genüge bewiesen. Nicht bloß Melchior Canus, der in der Nachahmung Cicero's wohl zu weit gieng, sondern auch Fonseka und die Conimbricenser, die in ihrem Jahrhundert als die ausgezeichnetsten Vertreter der scholastischen Philosophie galten, schrieben ein vortreffliches Latein. Ebenso Vasquez: Toledo aber, Lessius, Bellarmin und viele andere Theologen jener Zeit waren zwar weniger auf Reinheit der Sprache und geschmackvolle Einkleidung bedacht; vernachläßigten sie aber auch nicht bis zu dem Grade, daß sie dem Leser Störung und Ueberdruß bereiteten. Im Gegentheil wird er durch die ebenso ungezwungene als lichtvolle Schreibart angesprochen, und selbst Suarez, der in sprachlicher Hinsicht viel mehr zu wünschen übrig läßt, entbehrt dieser Vorzüge nicht. — Doch wozu verweilen wir bei diesem Punkte? Wir haben es freilich übernommen, nicht bloß die Lehre, sondern auch die Lehr-

weise der Vorzeit zu vertheidigen; aber diese letztere doch nur, was die Grundsätze, denen sie folgte, und zwar insbesondere jene Grundsätze angeht, nach denen das wissenschaftliche Verfahren bestimmt wird. (n. 15.)

Drittes Hauptstück.

Von der praktischen Theologie.

335. Je nachdem man das Wort im engeren oder weiteren Sinne faßt, wird unter praktischer Theologie die bloße Moral oder außer derselben auch die Pastoral mit ihren untergeordneten Zweigen und selbst das Kirchenrecht verstanden. Wir werden uns hier nur mit der Moral beschäftigen, und zwar um die schwere Anklage zu prüfen, welche Hirscher wider die Weise, in welcher dieselbe ehemals behandelt worden, erhebt [1]). Manche einzelne Punkte dieser Anklage haben wir bereits, von der Gnade und von der Sünde handelnd, untersucht; hier müssen wir jene näher betrachten, welche Hirscher als die Quelle aller der Gebrechen, worüber er Beschwerde führt, bezeichnet. Es sind deren zwei. Denn erstlich soll die Scholastik die einzelnen Lehren aus dem Prinzip des christlichen Lebens nicht begriffen; und zweitens dieselben ebenso wenig mit den Glaubenslehren über das, was Gott für unser Heil gewirkt hat, in Verbindung gebracht, sondern nur Pflichten an Pflichten gereiht und diese aus Geboten, die in ihrer Lehre als äußerliche daständen, hergeleitet haben. Wir werden also von dem Zusammenhang, welchen die Lehren der Moral unter sich und mit den Glaubenswahrheiten haben sollen, reden; und dann, um die Ursache des obwaltenden Mißverständnisses in's Licht zu stellen, die verschiedenen Weisen, in welchen die Moral behandelt werden kann, betrachten.

---

1) Siehe oben Bd. 1. n. 16 f.

I.

Von dem innern Zusammenhang der christlichen Sittenlehre durch ihr Prinzip.

336. Die Klage Hirscher's wird am besten aus der Aufgabe, die er sich selbst bei Bearbeitung der Moral gestellt hat, verstanden. „Das Ganze" der christlichen Moral ist ihm „die Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes im Menschen." Sie muß also zeigen, worin Gott der Schöpfer dem Menschen die Anlage und den Beruf zu seinem Reiche oder zu seiner Kindschaft gegeben, und was er, um den gefallenen Menschen in die ursprüngliche Kindschaft wieder einzusetzen, in seinem Sohne vorgekehrt habe; sodann wie durch Christus und das Entgegenwirken des Menschen die göttliche Kindschaft in diesem als Prinzip gesetzt werde, sich mehr und mehr ausgestalte, im Leben bethätige, und endlich alle, die an ihr Theil haben, zu einem Reiche vereine. Zeigt die Moral dies, so ist sie Wissenschaft, nämlich Erkenntniß des christlichen Lebens aus seinem tiefsten Grunde. Eine Moral aber, welche auf die tiefste Lebenskraft der Gotteskinder nicht eingeht, ihr Leben aus dieser Kraft nicht begreift, ist nicht Wissenschaft. Denn wo das Leben nicht als ein Lebendiges, sonach nicht als ein Organisches aufgefaßt ist, wie soll da Wissenschaft sein? Wenn z. B. erst die allgemeinen ethischen Begriffe bestimmt, dann Reihen von Pflichten unter gewissen Rubriken aufgeführt und allenfalls in einer höchsten Gesetzesformel zusammengefaßt werden; so ist das eine „völlig unorganische Auffassung und Darstellung des höchsten Organismus, d. h. des gottentsprossenen Lebens", und also gewiß keine Wissenschaft [1]). Ganz in derselben Weise hatte sich Hirscher schon viele Jahre früher in jenem Werke wider die „theologische Scholastik" ausgesprochen; daselbst aber bestimmt erklärt, daß diese Moral, die in den Act, wodurch die Menschen Kinder Gottes werden, nicht eindringe, und deßhalb, statt das ganze innere und äußere Leben aus dem Geiste dieser Kindschaft abzuleiten, nur Gebote und Verbote ohne Verbin-

1) Moral Bd. 1. S. 4 u. 5. Vierte Aufl.

dung mit dem christlichen Prinzipe vortrage, daß diese Moral, welche dem Geiste und der Bestimmung des Christenthums so wenig zusage, die scholastische sei [1]). — Hieraus ersieht man, weßhalb Hirscher sowohl in diesem Werke, als auch in der Moral die Scholastik prinziplos zu nennen pflegt.

Er selbst aber bemerkt, daß „Thomas von Aquin der erste war, welcher die christliche Sittenlehre zu einem förmlichen Systeme bildete, und daß er eine Behandlungsweise einführte, die in der Hauptsache bis auf unsere Tage für die philosophische sowohl als die christliche Moral maßgebend geblieben ist" [2]). Um so mehr können oder müssen wir vielmehr nach dem Werke des h. Thomas entscheiden, ob Hirscher's Urtheil über die Moraltheologie der Scholastik Grund habe.

337. Nachdem der h. Thomas betrachtet hat, von welcher Bedeutung für das ganze Leben des Menschen das Wollen seines letzten Zieles und Endes ist; zeigt er, daß dieses Ziel und Ende weder in äußeren, noch auch in inneren Gütern des Menschen, überhaupt in nichts Geschaffenem und darum Endlichen zu suchen ist; daß sich also durch die Betrachtung der geistigen Natur selbst bewährt, was der h. Augustin so schön ausdrückte, indem er sagte: „Wie die Seele das Leben des Leibes ist, so ist Gott das glückselige Leben des Menschen" [3]). Und darum lesen wir beim Psalmisten: „Selig das Volk, dem der Herr — (Jehova, der wahre Gott, den Israel anbetet) — Gott ist." (143, 15.) Nämlich nur er, das Wesen über alle Wesen, er, der allein von sich spricht: Ich bin, ist es, von dem derselbe Psalmist zu seiner Seele sagt, daß er ihr Verlangen durch Güter, (die sie in ihm findet,) stillt. (102, 5.) Diese Bestimmung des Menschen, durch die Erkenntniß und Liebe Gottes vollkommen und selig zu werden, ist also beim h. Thomas das höchste Prinzip der Sittenlehre; es wird ausdrücklich für dasselbe erklärt und als solches behandelt. Eben deßhalb verweilt der h. Lehrer zuerst bei der Betrachtung des Zieles, um sowohl die Beschaffenheit der Glückseligkeit, welche durch die Erreichung desselben

1) Siehe oben a. a. O.
2) Moral Bd. 1. S. 65.
3) De civit. Dei. l. 19. c. 26.

erlangt wird, als auch die Art und Weise, zu ihm zu gelangen, diese jedoch hier nur ganz im allgemeinen zu bestimmen. Das Ziel ist nicht was immer für eine Erkenntniß Gottes, sondern die Anschauung seiner Wesenheit, die über alle natürlichen Kräfte erhaben ist. Sie ist unmöglich ohne vollkommen gute Richtung des Willens; die Freude oder Wonne aber ist nicht als das Wesen der Glückseligkeit, sondern als eine Folge, wenngleich als eine nothwendige Folge, zu betrachten. Denn die Glückseligkeit selbst besteht in dem Besitze des höchsten Gutes durch Erkenntniß und Liebe, und dieser Besitz, nicht die aus ihm entspringende Freude, ist der Gegenstand des zum Ziele strebenden Willens. — Es wird auch untersucht, in wiefern die Umwandlung des Leibes und äußere Güter zur Glückseligkeit des Menschen erforderlich sind. — Ueber die Art und Weise aber, zum Ziele zu gelangen, werden vorzüglich diese beiden Wahrheiten gelehrt: daß der Mensch zwar nicht ohne sein Wollen und Thun zum Ziele gelangt; daß aber weder er selbst, noch irgend ein Geschöpf, sondern nur Gott ihn zu demselben führen, und darin befestigen kann [1]). Durch diese Sätze, die aus der Natur des dem Menschen gesetzten Zieles hergeleitet sind, ist der Grund zu allen folgenden Untersuchungen gelegt; nicht bloß zu jenen, worin zuerst von dem Wirken des Menschen und der göttlichen Gnade allgemeine Lehren entwickelt, und sodann über die einzelnen Tugenden und besondern Gnadenwirkungen gehandelt wird; sondern auch zu denjenigen, welche den Erlöser, die Sakramente und die Vollendung der Zeiten zum Gegenstand haben. Denn wie schon oben bemerkt wurde, der zweite und dritte Theil der Summa führen diesen einen Punkt aus, wie die Geschöpfe und insbesondere der gefallene Mensch zu Gott zurückgeführt werde.

338. Gott selbst also, insofern er Endzweck oder höchstes Gut des Menschen ist, finden wir als das Prinzip der scholastischen Moraltheologie, und könnte sich etwa Hirscher weigern, es als das wahre anzuerkennen? Er schließt den ersten Theil seiner Moral [2]), der über „die Grundlegung des göttlichen Reiches" handelt, mit einer Betrachtung der Bestimmung des Menschen, und verschiedene

---

1) Summa p. 1. 2ae. qq. 1—5.
2) Bd. 1. S. 405 ff. (4. Aufl.)

Gesichtspunkte, unter welchen dieselbe der Schrift gemäß aufgefaßt, und mannigfache Formeln, durch die sie in der Schrift ausgedrückt werde, vorlegend, verweilt er zuletzt bei jenen, welche, wie er sagt, den endlichen Zweck des ganzen Heiligungswerkes angeben. Dieser Endzweck aber sei ein doppelter, die Verherrlichung Gottes und die Beseligung des Menschen, oder das ewige Leben. (S. 428.) Von den vielen biblischen Formeln, die er angeführt hatte, sagt er sodann, daß sie im Grunde gleichbedeutend seien, keine derselben jedoch eine Alleingültigkeit ansprechen könne. Denn jede hebe nur eine Seite des Einen Höchsten hervor, und nur alle zusammengenommen sprächen dieses Eine und Höchste nach allen Seiten hin aus. (S. 433.) So wahr nun dieses von manchen allgemeinen Sittensprüchen, die Hirscher aus der h. Schrift gesammelt hat, sein mag; so können wir es doch nicht von allen und namentlich nicht von jenen, welche den Endzweck unserer Heiligung ausdrücken, zugeben. Hirscher selbst gab alle diese Formeln als solche, welche sich über die Bestimmung des Menschen aussprächen. So lange also die Bestimmung des Menschen die Erreichung seines Endzweckes ist, müssen auch die Aussprüche des göttlichen Wortes, durch welche der Endzweck festgesetzt wird, das Eine und Höchste, das alles unter sich begreift, enthalten. Und gewiß wenn der Endzweck ist, was Hirscher sagt: „endlicher Zweck des ganzen Heiligungswerkes"; — so leuchtet ein, daß nach ihm alles, was zu unserer Heiligung geschieht und geschehen soll, zu bestimmen und zu beurtheilen ist, daß also aus ihm die ganze Sittenlehre begriffen werden muß. Nur dies räumen wir ein, daß der Endzweck selbst wiederum durch verschiedene, gleichbedeutende Aussprüche bestimmt werden kann. Und wenn Hirscher die Formel: „Dein Reich komme" — vorzieht; so wird er doch gewiß nicht läugnen, daß das Reich Gottes darin besteht, daß Gott erkannt, geliebt, verehrt und die Menschen mit den Engeln durch diese Erkenntniß, Liebe und Verehrung glückselig werden. — Was ist nun aber in der Moral der Vorzeit, sei sie scholastisch, mystisch oder auch casuistisch, so allgemein, denn eben dies als das Prinzip anzuerkennen, das unser ganzes Leben, damit es geheiligt werde, durchdringen müsse?

339. Allein Hirscher, nicht beweisend, aber von vornherein annehmend, daß es dasselbe sei, dem Reiche Gottes angehören und

Gottes Kind sein[1]), dringt insbesondere darauf, daß alle Lehren über christliche Tugend und Vollkommenheit aus der göttlichen Kindschaft als ihrem Prinzipe hergeleitet werden; und klagt die Scholastik in herben Worten an, daß sie dieses ewige Prinzip alles christlichen Lebens übergehend, nur Gebote und Verbote ohne Verbindung mit dem Geiste des Christenthums aneinanderreihe. Nun haben wir aber die Gedanken, welche wir in der Vorzeit über die göttliche Kindschaft vorfanden, mitgetheilt; haben ihre Verbindung mit der Lehre über die Gemeinschaft mit Gott, die Verähnlichung und sittliche Umwandlung in ihn, über die Theilnahme an der Natur Gottes betrachtet; insbesondere aber auch gezeigt, wie diese Erhebung des Menschen zur Kindschaft Gottes aus der Berufung zur ewigen Anschauung der göttlichen Wesenheit begriffen wurde[2]). Die Scholastik hatte also dieses Prinzip des christlichen Lebens zum Gegenstande vieler und sorgfältiger Untersuchung gemacht, und seinen Zusammenhang mit dem höchsten Prinzip, dem Endzweck der ganzen Heilsordnung nicht, wie Hirscher, vorausgesetzt, sondern gründlich und tiefsinnig nachgewiesen.

Und ist sie etwa, (wenn wir vom Zustand den ihn setzenden Act unterscheiden,) in den Act, worin der Mensch zum Kinde Gottes wird, wie Hirscher behauptete, nicht eingedrungen? Auch hier dürfen wir auf frühere Untersuchungen zurückweisen. Wir haben die Lehre der Vorzeit über die Wiedergeburt oder Rechtfertigung erörtert, und gezeigt, daß gerade Hirscher ebensowenig als Hermes in diesen Act eingedrungen ist. Denn er wußte in demselben nichts als die Wiederherstellung und Wiederbelebung einer rein natürlichen, im Wesen des Geistes wurzelnden Anlage zu finden: und eben darum, weil er die Wiedergeburt oder Neuschaffung nicht als die Setzung eines höheren Lebensprinzips begriffen hatte; konnte er, was die Theologen von der heiligmachenden Gnade lehren, nicht richtig auffassen noch würdigen. Was sie sagen, um die Gnade der Kindschaft als eine Gabe der göttlichen Huld, die den Menschen über sich selbst erhebt, zu bezeichnen; das faßte er auf, als werde diese

1) Seine Moral hebt in der vierten Auflage mit den Worten an: „Gott hat uns erschaffen, daß wir seine Kinder und sein Reich wären auf Erden, wie es die hl. Engel sind im Himmel."

2) Bd. 2. n. 56 ff.

Gnade wie ein Aeußerliches betrachtet, alles übersehend, was von ihrer Natur und ihrer die ganze Seele durchdringenden Wirksamkeit gelehrt wird [1]).

340. Oder haben vielleicht die scholastischen Theologen von der göttlichen Kindschaft als Gnade zwar richtig geredet, sie aber dennoch nicht als jenen tiefsten Grund erfaßt, aus dem das ganze innere und äußere Leben des Christen abzuleiten sei? Denn dies war es, was Hirscher vorzüglich forderte, damit in die christliche Moral innerer und lebendiger, — er sagt organischer — Zusammenhang gebracht werde. Allein wir haben nach der Untersuchung über die heiligmachende Gnade eben aus der Moraltheologie des h. Thomas jene Darstellung [2]) entlehnt, der zufolge die Gnade der Kindschaft in das Wesen der Seele selbst aufgenommen und in dieser der Grund zu jenem Leben wird, das dem übernatürlichen Ziel, der Anschauung Gottes, entspricht. Sie ist deßhalb zunächst der Grund jener drei Tugenden, welche gleich allgemeinen Fähigkeiten das natürliche Erkenntniß- und Begehrungsvermögen vervollkommnen, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Aber sie ist auch der Grund, weßhalb im Wiedergebornen die Tugenden, welche man die sittlichen nennt, z. B. die Gottesverehrung, die Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, eine höhere Weihe und jene Beschaffenheit erhalten, die dem Stande eines Kindes Gottes und seinem Berufe zum ewigen Leben entspricht. Diese Lehren trägt der h. Thomas in dem allgemeinen Theil der Moraltheologie vor [3]), und widmet eben dort eine ganze Untersuchung [4]) jener Wahrheit, welche für den inneren Zusammenhang der Sittenlehre, wie Hirscher mit Recht hervorhebt, von großer Bedeutung ist, der Wahrheit, daß die Tugenden nicht getrennt werden, d. i. die einen ohne die anderen nicht sein können, es sei denn in jener Unvollkommenheit, in welcher sie dem Ziele, auf das alle gerichtet sind, nicht hinlänglich entsprechen. Als Grund aber giebt der h. Thomas an, daß die Liebe nicht sein kann, ohne die übrigen Tugenden, — weil die Liebe die Fülle des Gesetzes ist; hinwiederum aber auch keine Tugend in gesagtem Sinne vollkommen ist, wenn sie

---

1) Ebend. n. 212 ff.

2) Ebend. n. 203 ff.

3) p. 1. 2ae. q. 63. a. 1. 3. q. 110. a. 2. 3.

4) Ibid. q. 65.

nicht aus der Liebe entspringt. Und weil denn Hirscher durchaus einen organischen Zusammenhang will, so hätte er dort auch lesen können, daß sich jene sittlichen Tugenden, durch welche wir die guten Werke üben, zu der göttlichen Liebe, wie die Organe des lebendigen Leibes zur Seele verhalten [1]).

Ist es also gegründet, was Hirscher behauptet, daß die Scholastik in den Geist, welcher jede einzelne Tugend zur Tugend macht, nicht eingedrungen sei und das Material einzelner sittlicher Gebote und Verbote aufgehäuft habe, — „unbesorgt woher diese kommen, auf welchem Grund sie stehen und von welchem Prinzipe sie leben [2])?" — Ist es wahr, daß „namentlich das Prinziplose und Todte der Scholastik in neuerer Zeit den lebendigen Geist des Evangeliums zu dem Versuche weckte, was er ist, will und schafft, in seiner Einheit und Ganzheit darzustellen [3])?" — Diesen scharfen Tadel der alten Theologie wiederholt Hirscher in der jüngsten Auflage der Moral nicht ausdrücklich; aber nach wie vor behauptet er, daß es der neueren Zeit vorbehalten gewesen, „die christlichen Prinzipien aus ihnen selbst zu entwickeln, den Einen alles Denken, Wollen und Thun des Menschen heiligenden Geist hervorzustellen und zu pflegen, nachzuweisen, wie dieser Geist im Menschen wirksam werde, und sein inneres und äußeres Leben bestimme [4])." Ja vorzüglich hierin soll sich der Kampf zwischen der alten als der moysaisch-christlichen, und der neuen, als der rein christlichen Zeit offenbaren [5]).

341. Wir werden später noch einige der Punkte, in welchen der Moysaismus des Mittelalters hervortreten soll, zur Sprache bringen; hier reden wir nur von demjenigen, der in die gegenwärtige Untersuchung gehört. Er besteht nach Hirscher darin, „daß man die christliche Moral als eine Gesetzes- und Pflichtenlehre behandelt. Der Moysaismus hat es nämlich mit Hartherzigen zu thun, welchen das Sittengesetz von außen herkommen, und gebietend und drohend zur Seite stehen muß. Das Christenthum hingegen legt seinen Genossen einen völlig neuen heiligen Geist in den Grund

1) l. c. art. 3.
2) Verhältniß ꝛc. S. 185.
3) Moral Bd. 1. S. 61. (2. Aufl.)
4) Bd. 1. S. 60. 61.
5) Ebend.

ihres Herzens, und, nachdem es sie also im Innern zuerst geheiligt hat, läßt es die äußere Gerechtigkeit von Innen herauskommen und alle guten Werke des äußeren Lebens durch den heiligen Geist der Neugeburt des inneren Menschen gewirkt und getragen werden. Während also die Mosaische Moral als eine Gesetzes- und Pflichlehre erscheint, begegnet uns die christliche Moral als eine Tugendlehre[1])."

So Hirscher. Wir haben nun gesehen, daß der h. Thomas, dessen Lehrweise in den folgenden Jahrhunderten, wie Hirscher selbst berichtete, die allgemeine wurde, die innere Heiligung oder Neuschaffung des Menschen als den tiefsten Grund des christlichen Lebens, als den Geist darstellte, der durch die sittlichen Tugenden wie durch Organe sich bethätige. Nun hat aber der h. Lehrer nicht bloß diese Ansichten in der allgemeinen Moral ausgesprochen, sondern ihnen gemäß auch die besondere abgehandelt. Er beginnt, gerade wie Hirscher, mit der Untersuchung über Glaube, Hoffnung und Liebe, geht dann zur Betrachtung der sittlichen Tugenden über und schließt mit der Darstellung der verschiedenen Stände, insbesondere des thätigen und beschaulichen, des Priester- und Ordens-Lebens. Nachdem er jeder Tugend Wesen untersucht, und die Weise, wie sie sich offenbart, folglich auch die ihr untergeordneten Tugenden dargestellt hat: beschäftigt er sich mit den Lastern, die ihr entgegengesetzt sind; sodann mit der Gabe des h. Geistes, die ihr entspricht, und zum Schlusse mit den Geboten und Verboten, die sich auf sie beziehen. — So war also die Moral der Vorzeit eben das, was Hirscher fordert, viel mehr Tugendlehre, als Gesetzes- und Pflichtenlehre. Wir können zwar nicht einräumen, daß eine Sittenlehre, welche ihre Vorschriften nicht sowohl durch Erörterungen über die Tugenden, als durch Erklärung der Gebote Gottes ertheilt, des Moysaismus zu beschuldigen sei; denn die Gebote lassen sich ebenso wohl als die Tugenden aus dem Geiste des Christenthums ableiten und diesem Geiste gemäß erklären. Jedenfalls aber hätte Hirscher, eine solche Lehrweise mißbilligend, nicht die Scholastik anklagen dürfen, zu derselben verleitet zu haben.

---

1) Verhältniß S. 191. Hirscher trägt hier nur bestimmter oder vielmehr ausführlicher vor, was er in der Moral a. a. Orte in kurzen Sätzen sagt.

342. Indeß wird jene organische Darstellung, welche Hirscher erzielen zu müssen glaubt, dadurch allein, daß die einzelnen Lehren mit dem Prinzip des christlichen Lebens in Verbindung gebracht werden, noch nicht erreicht. Weil die Moral die Lehre von der Verwirklichung des Reiches im Menschen sei; so müsse sie, folgert er, zuerst die Grundlegung desselben, dann sein allmähliges Werden und endlich sein Dasein, Leben und seine Vollendung beschreiben. Demgemäß hat er sein Werk in drei Bücher eingetheilt. Im ersten schildert er, was Gott in der Erschaffung und nach dem Falle des Menschen durch die Anstalten und Führungen sowohl des alten als des neuen Bundes für das Heil der Menschheit gethan hat, um daraus nähere Aufschlüsse über die Anlage und Bestimmung des Menschen zum Reiche Gottes zu erhalten. Im andern zeigt er das Werden des göttlichen Reiches in dem Menschen und der Menschheit, nach seinem ordentlichen und bei krankhaft gestörtem Verlauf. Im ersteren und größeren Theil wird also dargestellt, „wie durch die Thätigkeit der Kirche der Mensch im Kindes-, Jünglings-, Mannes- und Greisenalter- geheilt und geheiligt werde"; im folgenden aber vom Abfall und der Bekehrung gehandelt. Das dritte Buch ist „der Darstellung" des göttlichen Reiches in seiner Herrschaft gewidmet. Zuerst wird es als inneres Reich betrachtet; und „das Liebeleben der Kinder Gottes in seiner Richtung auf Gott und auf die Welt d. i. die Brüder in Gott geschildert; alsdann erscheint das Reich als ein äußeres, und hier wird „von der Einheit des Glaubens, der gemeinsamen Gottesverehrung, dem Wandel der Kinder Gottes, ihrer Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit, ihrer Lebensgemeinschaft" u. s. w. endlich von der Hierarchie und dem Staate gehandelt; worauf zum Schlusse vom Tode, Gerichte und der Vollendung des Reiches die Rede ist.

Dies wäre also die sogenannte genetische Methode, welche in neuester Zeit besonders durch Hegel sehr in Gebrauch gekommen ist, und von manchen für die allein wissenschaftliche erklärt wird. So ausschließlich und übertrieben ist Hirscher's Urtheil nicht. Gewöhnlich, sagt er, theile man die Moral in die reine und angewandte ein. Obschon nun zwischen diesen Theilen zur Zeit noch kein wahrhaft organischer Zusammenhang ersichtlich sei; so wolle er doch keineswegs behaupten, daß sich zwischen ihnen ein solcher nicht

herstellen lasse. Wenn er also von der üblichen Darstellungsweise abweiche; so spreche er doch für seinen Versuch nichts weiter als Duldung an[1]). — Und gewiß, es ist gar nicht einzusehen, wie die genetische Methode allein geeignet sein soll, in eine Wissenschaft innern und lebendigen Zusammenhang zu bringen. Um bei dem Vergleiche mit den Organismen zu bleiben, so muß die Lehre von einem organischen Wesen allerdings auch die Entstehung und das Wachsthum desselben behandeln; aber ist es nothwendig, daß sie eben daher ihre Eintheilung nehme? Darf sie nicht, den Organismus in seiner Vollendung als ihren Gegenstand betrachtend, zuerst von dem Lebensgrund und den Organen überhaupt, den Kräften, den äußeren Einflüssen reden, und dann alle einzelnen Theile und ihre mannigfaltigen Verrichtungen betrachten? Es wird ihr auch bei dieser Anordnung alle Gelegenheit geboten, über den Ursprung und die Entwickelung des Organismus, was dem Zwecke dient, zu sagen. Damit der lebendige Zusammenhang, der in der Sache ist, in den Lehren sich wiederfinde; ist nur dies erforderlich, daß auch in ihr das eine Prinzip alles durchdringe und zusammenhalte. Wir glauben nun gezeigt zu haben, daß dies in der Moral des h. Thomas der Fall ist. Jenes eine Prinzip ist ihr der Beruf des Menschen zur Kindschaft Gottes und zum himmlischen Erbe, das in dem Besitze Gottes durch Anschauung seiner Wesenheit und der entsprechenden Liebe besteht. Aus diesem Prinzip wird die Gnade der Wiedergeburt, und das ganze christliche Leben begriffen, wie sich aus dem nun Folgenden immer mehr ergeben wird.

II.

Hirscher und die Scholastik über den innern Zusammenhang der höchsten Tugenden.

343. Wir wenden uns nun zur Betrachtung eines besondern Punktes, in welchem nämlich Hirscher ganz vorzüglich den organischen Zusammenhang fordert. Um die Verwirklichung des göttlichen Reiches im Menschen darzustellen, sei es, sagt er, „das angemessenste,

---

1) Vorrede S. VI. u. VIII.

die Stammtugenden der Kinder Gottes, und zwar in organischer Abfolge anzugeben." Dieser Stammtugenden sind ihm zufolge drei: der Glaube, die Liebe und die Thätigkeit. Im Glauben ist ein dreifaches zu unterscheiden: „die Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten, die Ueberzeugung von der objectiven Realität und das inwendige Auffassen und Festhalten derselben." Sein Gegenstand ist die übersinnliche Welt, oder bestimmter ausgedrückt, Jesus Christus, das Heil der Welt. Darum ist der Glaube, Inhalt und Form zusammengenommen, Jesus Christus der Heiland der Welt, wahr, klar, gründlich erkannt und von der Seele als solcher anerkannt, erfaßt und festgehalten." Die Liebe ist „Uebergabe seiner selbst d. i. aller seiner Kräfte und aus allen Kräften an den Vater und den Sohn und zwar zur Vollführung des göttlichen Willens an uns und unsern Brüdern." — Die Thätigkeit ist die Verwendung aller Kräfte und Mittel des irdischen Daseins zur Darstellung der Menschheit als einer durch ein unermeßliches Bedürfen, Empfangen und Haben vermittelten sichtbaren Liebegemeinschaft in Christo." — Um nun „das organische Verhältniß der drei Stammtugenden untereinander" zu zeigen, wird der Glaube als das Erste und das Tiefste, das aber das Zweite, die Liebe, unausbleiblich zur Folge hat, dargestellt. „Wird," heißt es hier „Christus und die gesammte christliche Offenbarungswahrheit innerlich vom Geiste umgriffen, im Geiste angeschaut und von der Anschauung festgehalten, mit einem Worte: geglaubt, wie soll die Liebe, wie soll die Liebe des Vaters und Sohnes, und um des Vaters und Sohnes willen die Liebe der Brüder ausbleiben? — Wahrlich es ist unmöglich, daß nicht liebe, wer glaubt. Und so ist also der Glaube das Erste und Tiefste, nicht bloß, weil die Liebe ohne vorangehenden Glauben an das, was geliebt werden soll, unmöglich ist, sondern vor allem auch deßwegen, weil der Glaube (der lebendige Glaube) ohne die Liebe im Gefolge zu haben, durchaus nicht gedacht werden kann." Ebenso kann aber auch die Liebe, da sie Uebergabe an den Willen Gottes ist, nicht ohne die Werke sein. Wie sie, um keine bloß natürliche Neigung zu sein, aus dem Glauben stammen muß, so muß sie, um sich als ächt zu bewähren, in Werken sich bethätigen. — „Diese Werkthätigkeit ist also das Dritte, aber auch sie ist, was sie sein soll, d. i. unter den Dreien das Dritte nur, wenn sie mit dem

Ersten und Zweiten organisch vereinigt, aus dem einen und andern lebendig hervorgeht. Die Werke sind an dem von Gott gepflanzten Baume die Früchte, die Liebe ist der die Früchte hervortreibende Lebenssaft des Baumes, der Glaube aber ist dessen Wurzel, eingepflanzt in Gott und den Lebenssaft dem Baume zuführend." — Dieser Darstellung wird nun die Anmerkung beigefügt: „Es ist vom höchsten Belange, die angegebenen drei Stammtugenden in jener organischen Unzertrennbarkeit aufzufassen, in welcher wir dieselben bisher dargestellt haben. Nach dieser Auffassung nämlich ist es unmöglich zu wähnen, man habe, wenngleich nicht Alles, so doch das Eine — den Glauben, ob man gleich die Liebe und deren Werke nicht habe. Man weiß vielmehr, daß ein todter Glaube den hochherzigen Namen des Glaubens gar nicht verdient, und daß ein gedächtnißmäßiges oder bloß im Kopfe geschehenes Hinnehmen von Religionssätzen noch kein Glaube ist. „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht" (1. Joh. 4, 8.) Ebenso ist fortan die Täuschung unmöglich, als wäre man, weil man Alles, was zu glauben vorgestellt wird, zweifellos hinnimmt, mit dem Glauben im Reinen und als fehle es nur noch an den Werken. Man sieht im Gegentheil ein, daß es nicht bloß an den Werken fehlt, sondern daß jede Lebensbesserung von der Lebendigmachung des Glaubens anfangen und ausgehen muß. Auch die Selbsttäuschung kann fürder nicht vorkommen, als wäre man ein Lehrer des Glaubens gewesen, wenn man die Religionswahrheiten erklärt und bewiesen, aber nichts weiter gethan hat. Man begreift, daß die Aufnahme der heiligen Wahrheiten nicht bloß dem Verstande und Gedächtnisse überlassen, sondern dem ganzen Menschen eingepflanzt werden müsse [1])."

344. Insofern Hirscher durch diese ganze Erörterung in's Licht stellen will, daß nur jener Glaube zum Heile frommt, der mit der Liebe verbunden und in ihr thätig ist: so wissen wir, daß dies eben jene Wahrheit ist, welche unsere heilige Kirche vor allen andern den Häresiarchen der neueren Zeit gegenüber ausgesprochen, und für welche sie auf die Worte des Apostels hingewiesen hat, die auch Hirscher an die Spitze seiner Untersuchung stellt: „In Christo Jesu gilt (allein) der Glaube, der durch die Liebe thätig ist."

---

1) Moral (4. Aufl.) Band 2. S. 2—20.

(Gal. 5, 6.) Und wenn Hirscher überdies klar zu machen sucht, daß der Glaube, wofern es ihm nur nicht an innerer Lebendigkeit mangelt, die Liebe hervorbringt; so ist auch dieses eine Wahrheit, die von den kirchlichen Schriftstellern aller Zeiten, obgleich mit einer Erklärung, die wir erwägen werden, vorgetragen wird. Nichtsdestoweniger glaubt Hirscher gar sehr vor einer Darstellung des Glaubens warnen zu müssen, in welcher derselbe als ein bloß theoretisches Fürwahrhalten erscheine, und die ihm natürliche Verbindung mit der Liebe nicht hervortrete. Es ist dies einer der Punkte, welche er in jenen von ihm so genannten scholastischen Katechesen auf das heftigste tadelt. Er trägt in diesem älteren Werke bereits dieselbe Theorie vor, die wir so eben aus seiner Moral mitgetheilt haben; und wirft dem Verfasser jener Katechesen vor, eben jene Selbsttäuschungen zu begünstigen, von denen wir ihn so eben reden hörten. Weßhalb er denn auch schließt, derselbe habe die höchste Aufgabe seines Amtes, nämlich den ächt evangelischen Glauben zu erzeugen, übersehen; indem er einem „Begriff vom christlichen Glauben in sich Raum gegeben, vermöge dessen er denselben von der Liebe trennbar und sehr oft getrennt denken konnte [1]."

345. Aber man darf ihm erwiedern, daß vielmehr er in der Lehre vom Glauben einen höchst wichtigen Punkt übersah; indem er sich von demselben einen Begriff bildete, demzufolge er von der Liebe unzertrennlich wäre. Wie unsere Kirche als ihre Lehre festgestellt hat, daß der Glaube ohne die Liebe und zwar ohne die werkthätige Liebe nicht rechtfertigt; so hat sie auch wider dieselben Irrlehrer, die jene Wahrheit angriffen, entschieden, daß der Glaube ohne die Liebe sein kann und oftmals ist. Es war dies schon in jener Lehre von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, welche wir in der Abhandlung von der Gnade betrachteten [2]), hinlänglich ausgesprochen. Denn dieselbe beginnt vom Glauben, und schreitet wie über mehrere Stufen bis zu jener Bußfertigkeit, in welcher sie sich vollendet, fort. Die Liebe aber wird erst in der Rechtfertigung selbst, die auf diese Vorbereitung folgt, verliehen: denn sie ist von der Gnade der Kindschaft unzertrennlich. Nun bedarf es aber doch

---

1) Ueber das Verhältniß u. s. w. S. 138. 141.

2) Bd. 2. n. 117. 164 ff.

keines Beweises, daß jener Glaube, der als der Anfang des Heiles der Liebe und oft zwar lange Zeit vorhergeht, ein wahrhaft christlicher, und wie Hirscher zu reden vorzieht, ächt evangelischer Glaube ist. — Aber daß dieser wahre Glaube von der Liebe trennbar sei, lehrt derselbe tridentinische Kirchenrath noch viel bestimmter, wo er vom Verluste der Gnade redet. Denn nachdem er entschieden hat, daß die Gnade der Rechtfertigung nicht blos durch den Unglauben, sondern durch jede Todsünde verloren werde: fügt er sofort hinzu, daß jedoch der Sünder mit der Gnade der Kindschaft nicht immer auch des Glaubens beraubt werde; und daß der Glaube, der in ihm bleibe, wenngleich nicht lebendig, dennoch wahrer Glaube sei [1]). In Uebereinstimmung hiermit wurde vom heiligen Stuhl mit andern jansenistischen Sätzen auch derjenige verworfen, welcher behauptet, in großen Sündern höre, wenn alle Liebe verschwinde, auch der Glaube auf; und wenn sie noch zu glauben schienen, so sei das ein menschliches Dafürhalten, kein göttlicher Glaube [2]). — Diese Lehre der Kirche hatte also Hirscher nicht vor Augen, als er einen Begriff vom Glauben, dem gemäß dieser ohne die Liebe sein könne, verwarf, und wider jenen Katecheten sagte, der h. Jakobus rede zwar von einem todten Glaube, aber das sei nur ein sogenannter Glaube, nicht der biblische.

346. Noch viel schärfer aber spricht er sich in den ersten Ausgaben seiner Moral aus. „Die Liebe," sagt er, „ist das Zweite, worin das Reich Gottes wirklich wird. Und zwar ist dieses Zweite mit dem Ersten wesentlich zugleich gesetzt. Der Glaube ist nicht, und kann nicht sein, ohne die Liebe bei sich zu haben." Die Worte, die er hier unterstreicht, hatte er sogar, um sie noch mehr hervorzuheben, in die Ueberschrift des ganzen Abschnittes aufgenommen. Es sei, fährt er dann fort, wesentlich, diesen untrennbaren Zusam-

---

1) Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse Christianum, anathema sit. Sess. 6. can. 28.

2) Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides, et actiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana.
Inter propositiones ab Alexandro VIII. damnatas 12a.
Denzinger. Enchir. p. 345.

menhang der Liebe und des Glaubens festzuhalten. „Denn es giebt einen Glauben, der kein Glaube ist, und in seiner Nichtigkeit daran erkannt wird, daß er ohne die Liebe ist. Solchem liebeleeren Glauben nämlich fehlet, eben weil er liebeleer ist, das Wesen alles christlichen Glaubens.“ Und nachdem er auch hier von jenem innern Ergreifen der geoffenbarten Wahrheit geredet, schließt er: „Also wo keine Liebe, da kein Glaube; und was Glaube genannt wird, ist eitel Wort und Formel [1].“ — Indessen scheint Hirscher auf die Lehre der Kirche, mit welcher solche Behauptungen unvereinbar sind, aufmerksam geworden zu sein. Denn in der jüngsten Auflage seiner Moral hat er nicht nur, wie wir gesehen haben, diese stärksten Aeußerungen nicht wiederholt, sondern auch, wo er von der Untrennbarkeit des Glaubens von der Liebe redet, durch Einschaltungen bemerkt, daß er den lebendigen Glauben meine. Indessen ist bei alle dem die Lehre ein und dieselbe. Denn auch in dieser Auflage haben wir ihn ja sagen hören, es sei unmöglich, daß nicht liebe, wer glaube; und gleich darauf, erwägend, daß „im christlichen Glauben der gute, d. i. den heiligen Wahrheiten zugewendete Wille thätig“ sei, kommt er sogar zu dem Schlusse: „Man kann (die Sache in der Wurzel angefaßt) geradezu sagen: der Glaube ist die Liebe, und das innerliche Umfangen und Festnehmen der himmlischen Wahrheit (des dreieinigen Gottes) ist nur eine eigene Form der Liebe.“ (S. 13.) Wenn er nun demgemäß behauptet, daß „der Glaube, ohne die Liebe im Gefolge zu haben, durchaus nicht gedacht werden könne,“ und wiederum, daß „er von der Liebe und den guten Werken untrennbar sei;“ so schaltet er freilich beide Male ein („der lebendige Glaube“): aber wie haben wir dieses Wort zu verstehen? Dem kirchlichen Sprachgebrauche nach heißt der Glaube dann lebendig, wenn er mit der Liebe verbunden und durch sie werkthätig ist. Erklären wir nun Hirschers Worte in dieser Weise, so enthalten sie die höchst müssige Tautologie: „Der mit der Liebe verbundene Glaube ist nicht ohne die Liebe.“ Wir müssen also annehmen, daß vielmehr an diesen Stellen bei Hirscher lebendiger Glaube soviel als lebhafter Glaube bedeutet, und gesagt sein soll, daß jener Glaube von der Liebe untrennbar sei, der die Wahrheit

---

1) Bd. 2. S. 22—25.

nicht blos in den Verstand und das Gedächtniß aufnehme, sondern mit dem Gemüthe ergreife und gegenwärtig halte; besonders da Hirscher hier gerade von diesem innerlichen Ergreifen der Wahrheit redet, und auch später selbst dieses für die Lebendigkeit des Glaubens erklärt [1]). Wenn aber das, so wird durch diese Einschaltungen nichts geändert. Denn jener Glaube, durch welchen der Mensch, von der Gnade geweckt, sich Gott mit Freiheit nähert, durch welchen er zur heilsamen Furcht, zur Hoffnung, zur Reue, und Buße bewegt wird; er ist doch gewiß mit einem solchen innerlichen Ergreifen der heiligen Wahrheiten verbunden, und dennoch ist er noch ohne die Liebe, welche erst in der Rechtfertigung, auf welche jener Glaube mit allen seinen Früchten nur vorbereitet, verliehen wird. Ebenso wenig läßt sich behaupten, daß der Glaube nach der ersten Sünde, durch welche ein Christ die Gnade der Kindschaft und folglich die Liebe verliert, sofort aufhöre, in jenem Sinne lebendig zu sein; im Gegentheil wird er oft nach dem Falle zugleich mit dem Gewissen zu größerer Lebhaftigkeit geweckt, und nur wenn der Mensch seiner Mahnungen nicht achtet, und in der Sünde verharrt, schwindet seine innerliche Kraft allmählig dahin. — Dies alles hat nun wohl Hirscher nicht zu läugnen beabsichtigt, und ganz gewiß der Lehre der Kirche nicht widersprechen wollen; aber ebenso wenig läßt es sich in Abrede stellen, daß diese mit dem, was er von der Untrennlichkeit des Glaubens und der Liebe behauptet, nicht in Einklang zu bringen ist. Wenden wir uns also zu der, wie er meint, principlosen Scholastik, und sehen wir, ob diese nicht den innern und lebendigen Zusammenhang der christlichen Tugenden so aufzufassen und darzustellen wußte, daß man zugleich die Möglichkeit einer Trennung begreife.

347. Auch die Scholastik läßt das ganze christliche Leben aus drei Tugenden wie aus Principien hervorgehen; aber es sind nicht jene, die Hirscher als solche darstellt, Glaube, Liebe und Thätigkeit, sondern G l a u b e, H o f f n u n g und L i e b e. Dieselben sind übernatürlich und werden dem Menschen verliehen, damit er zu dem über seine Natur erhabenen Ziele streben, und für dasselbe durch eine entsprechende Thätigkeit sich vorbereiten könne. Der Glaube vervollkommnet seine Vernunft, ihm die Principien eines höheren Erkennens

---

1) Bd. 2. S. 180. γ.

mittheilend, die Hoffnung und die Liebe seinen Willen. Die Hoffnung nämlich hat stets das (wahre oder vermeinte) Gute zum Gegenstand; aber nicht das Gute, in dessen Besitz wir sind, oder ohne alle Schwierigkeit gelangen können; auch nicht jenes, dessen Erreichung uns unmöglich scheint, sondern dasjenige, dessen Erlangung schwierig, aber möglich ist. Je höher also das Gute ist, welches der Christ erreichen soll; um so mehr muß, damit er danach strebe, sein Wille durch die Hoffnung gestärkt werden. Ferner muß zwischen jedwedem Wesen und dem Ziele, durch das es seine Vollkommenheit erreicht, eine gewisse Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung stattfinden. Diese erhält die Seele durch die Liebe, welche sie mit Gott vereinigt, und durch gleichförmige Gesinnung in ihn gewissermaßen umwandelt[1]). Daher kommt es, daß die Werke, welche in der Liebe geschehen, uns zur Erreichung unseres Zieles, zum Besitze Gottes fördern.

Diese drei Tugenden als die Wurzeln aller christlichen Frömmigkeit zu betrachten, ist dem Gesagten zufolge in der Natur der Sache gegründet. Mit Recht aber beruft man sich dafür auch auf die h. Schrift. Denn wenn der Apostel, nachdem er von der himmlischen Verklärung geredet hat, mit den Worten schließt: „Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei,“ (1. Kor. 13, 13); so will er doch dadurch gewiß, was in diesem Leben, um das jenseitige zu gewinnen, von der größten Bedeutung ist, also was dem christlich tugendhaften Wandel zu Grunde liegt, bezeichnen. Einen solchen tieferen Sinn hat man auch in der Kirche stets diesem Ausspruch beigelegt; und schon der h. Augustin führt in einem seiner be-

---

1) Oportuit, quod quantum ad utrumque (intellectum et voluntatem) aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero est voluntas, quae ordinatur in illum finem, et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem sicut in id, quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem; et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodam modo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem.

S. Thom. S. p. 1ae. q. 62. a. 3.

rühmtesten Werke, dem Enchiridion, die ganze Lehre von der christlichen Gottseligkeit auf ihn zurück.

348. Je allgemeiner aber diese Anschauungsweise unter den kirchlichen Schriftstellern geworden ist; desto mehr muß es befremden, wenn Hirscher von ihr abweichend uns Glaube, Liebe und Thätigkeit als die Stammtugenden angiebt. Die Hoffnung findet in dieser seiner Darstellung als besondere Tugend keinen Platz, und wird nur insofern erwähnt, als der Glaube auch als Vertrauen und Zuversicht geschildert wird. Aber wenngleich in der heiligen Schrift das Wort Glaube zuweilen, wie manche andere, so auch diese Bedeutung hat; so dürfen wir deßhalb Glauben und Vertrauen nicht mit den Protestanten für ein und dieselbe Tugend erklären. Denn der Gegenstand des Glaubens ist das Wahre, der Gegenstand der Hoffnung das Gute; und darum hat die Hoffnung, wenn sie gleich Erkenntniß und Ueberzeugung voraussetzt, im Willen, der Glaube aber, obwohl er auch den guten Willen zur Voraussetzung hat, in der Vernunft seinen Sitz [1]).

Ebenso wenig läßt es sich billigen, daß Hirscher als dritte Stammtugend die Thätigkeit setzt. Denn erstlich verstehen wir unter Tugend, wenn wir eigentlich reden, kein Wirken, sondern eine Eigenschaft, die der Wirkende besitzt, und die, wie Aristoteles redet, ihn selbst und sein Wirken gut macht [2]). Wie der Thätige, so wird auch die Thätigkeit tugendhaft, aber nicht Tugend genannt. Wenn wir dennoch, weniger eigentlich redend, auch die Thätigkeit als eine Tugend bezeichnen; so kann dies nur geschehen, weil sie die Aeußerung der eigentlichen Tugend, d. h. einer guten Eigenschaft des Willens oder der Seele ist; und somit kann sie nie als eine besondere, von dieser Eigenschaft der Seele verschiedene Tugend angeführt werden. Verstehen wir nämlich unter Thätigkeit, die als dritte Tugend dem Glauben und der Liebe beigefügt wird, die Aeußerung der Liebe, d. h. das actuelle Lieben; so ist sie Liebe: verstehen wir aber darunter vielmehr die Ausübung aller guten Werke, deren Princip die Liebe ist; so ist diese Werkthätigkeit, wenn sie Tugend genannt werden soll, keine besondere Tugend, sondern vielmehr der Inbegriff

---

1) S. Thom. ibid. q. 40. a. 2. Vergleiche oben n. 110. 214.
2) Eth. l. 2. c. 6.

aller jener Tugenden, die aus der Liebe stammen. In keiner Weise also kann sie dem Glauben und der Liebe als dritte Stammtugend beigefügt werden.

349. Wir haben bereits ausführlich erörtert, und so eben in Erinnerung gebracht, in welcher Weise nach der Lehre der Vorzeit die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sowohl mit ihrem nächsten Princip, der heiligmachenden Gnade, als mit dem höchsten, dem Berufe zum übernatürlichen Genusse Gottes in Verbindung stehen [1]); so bleibt uns denn hier nur übrig zu zeigen, welchen Zusammenhang sie derselben Lehre nach untereinander haben. Zuvörderst ist hier zu bemerken, daß aller drei unmittelbarer Gegenstand Gott selbst ist, jedoch unter verschiedener Beziehung. Denn der Glaube stützt sich auf Gott als die absolute Wahrheit; die Hoffnung ruht auf ihm, als durch den wir zur Glückseligkeit gelangen; die Liebe hängt ihm als dem absolut Guten an, der seiner selbst wegen über alles geliebt zu werden verdient [2]). — Ist aber von der Ordnung, in welcher diese drei Tugenden auf einander folgen, die Rede; so müssen wir eine doppelte Ordnung, jene des Ursprungs und jene der Vollkommenheit unterscheiden. Dem Ursprung nach ist ohne Zweifel der Glaube das Erste. Denn was wir hoffen und lieben sollen, muß in der Erkenntniß dem Geiste gegenwärtig sein. Wir sollen aber von Gott und in ihm eine Glückseligkeit hoffen, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, die in keines Menschen Sinn gekommen: nur der Glaube kann uns lehren, was Gott denen,

1) Bd. 2. n. 203 ff.

2) Virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc, quod habet Deum pro objecto, cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui inhaerere dupliciter: uno modo propter se ipsum, alio modo, in quantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere, in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim, ea vera esse, quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo inhaerere, prout est in nobis principium perfectae bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio initimur ad beatitudinem obtinendam.

S. Thom. Sum. p. 2. 2^{ae}. q. 17. a. 6.

die ihn suchen, bereitet hat. Und wir sollen vertrauen, durch Gott zu diesem über alles menschliche Tichten und Trachten erhabenem Ziele geführt zu werden. Darum sprach der Apostel: „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, und daß er denen, die ihn suchen, Vergelter ist," — und nannte den Glauben die Grundlage der Hoffnung [1]). — Wir können nicht hoffen, ohne schon einigermaßen zu lieben: denn wer hofft, verlangt nach dem, was er hofft; jedes Verlangen aber setzt Liebe voraus. Indem wir aber das Gute, welches wir verlangen, von Gott hoffen, entsteht dadurch die Liebe zu ihm, als dem Urheber unseres Heiles [2]). Deßhalb sagt auch der Kirchenrath von Trient, daß die sich Bekehrenden in der Hoffnung anfangen, Gott als die Quelle der Gerechtigkeit, die sie verlangen, zu lieben. Diese Liebe aber zu Gott, unserm Heile und Heilande, führt zu jener, welche als dritte theologische Tugend vorzugsweise die Liebe genannt wird. Durch sie wird der Mensch seinem Herzen und Gemüthe nach mit Gott vereinigt, damit er nicht mehr sich selber, sondern Gott lebe, von ihm empfangend und ihm weihend, was er ist und hat [3]). Nur diese vollkommene Liebe, die Gott seiner selbst wegen anhängt, erhält in der Kirchensprache den Namen charitas; dem Ursprunge nach die letzte, der Vollkommenheit und dem Werthe nach die erste unter den dreien und folglich unter allen Tugenden. So wie nämlich die theologischen Tugenden, weil in ihnen der Wille Gott zum unmittelbaren Gegenstand hat, vorzüglicher als die übrigen

---

1) Ibid. p. 1. 2 ae. q. 62. a. 4. p. 2. 2 ae. q. 17. a. 7.

2) Spes respicit duo: unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum, quod speratur, et respectu hujus semper amor praecedit spem; nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum, a quo se sperat posse consequi bonum, et respectu hujus primo quidem spes praecedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur: per hoc enim, quod aliquis reputat, per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum, et ex hoc ipso, quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

Ibid. p. 1. 1 ae. p. 62. a. 4. ad 3. cf. 2. 2 ae. q. 17. a. 8.

3) Spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finiale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum; sed charitas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

Ibid. p. 2. 2 ae. q. 17. a. 6. ad 3. cf. q. 23. a. 1.

sind: so ist wiederum unter ihnen die Liebe die höchste; weil Glaube und Hoffnung als solche Gott wegen etwas, das uns durch ihn zu Theil wird, die Liebe aber ihm seiner selbst wegen ergeben ist [1]).

350. Aber nicht nur ist die Liebe die vollkommenste unter den Tugenden, sondern diesen auch Ursache einer Vollkommenheit, zu der sie ohne sie nicht gelangen können. Der Wille verhält sich zu allen Kräften, durch die wir thätig sind, wie der Herrscher zu seinem Reiche, der Feldherr zu seinem Heere. Der Zweck also, den unser Wille verfolgt, ist für unsere gesammte Thätigkeit, insofern sie jedoch dem Willen unterworfen ist, zugleich Anfang und Ende. Denn seinetwegen bestimmt der Wille die Kräfte zur Thätigkeit, und für ihn benutzt er dieselbe. Obschon also jede der Kräfte in der ihr eigenen Weise thätig ist und jede Tugend die ihr eigenen Werke übt; so erhält doch dies Thun und Wirken seinen sittlichen Werth von der Beschaffenheit des Willens, durch den allein auch es frei ist. Ist somit der Wille mit Gott seiner selbst wegen in Liebe vereinigt, und deßhalb Gott selbst der Zweck, den er verfolgt; so empfängt auch alle Thätigkeit, wozu der Wille bewegt, den der Liebe eigenen Werth [2]).

Weil also die Liebe durch jene ihre Herrschaft im inneren Reiche der Seele die übrigen Tugenden in eine höhere Sphäre erhebt, sie vervollkommnend und gleichsam adelnd; so wird sie auch die Form aller Tugenden genannt [3]). Dies hindert aber nicht, daß jede von diesen ihre Eigenthümlichkeit und also auch ihre besondere

---

1) Fides et spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso provenit nobis cognitio veri et adeptio boni, sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non, ut ex eo aliquid nobis proveniat, et ideo charitas est excellentior fide et spe et per consequens omnibus aliis virtutibus. Ibid. q. 23 a. 6.

2) S. Thom. in l. 3. Dist. 23. q. 3. n. 1.

3) Principium moralium actuum est voluntas, cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet, quod in moralibus id, quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta, quod per charitatem ordinantur actus omnium virtutum ad ultimum finem, et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos. S. p. 2. 2ae. q. 23. a. 8. cf. q. 4. a. 3.

Form behalte; wie z. B. auch die elementarischen Kräfte im lebendigen Körper durch den Einfluß einer höheren Kraft veredelt werden, aber deßhalb nicht aufhören, in der ihnen eigenen Weise zu wirken. Es ist ferner zu bemerken, daß sich die Liebe zum Glauben und der Hoffnung nicht wie eine Form, von welcher das Dasein des Geformten abhängt, sondern wie eine außerwesentliche Form verhält, und daher nicht im vollen Sinne mit der Seele verglichen werden kann. Wie also im weisen Menschen die Vernunft durch ihren Einfluß die Thätigkeit der niedern Seelenvermögen, der Phantasie z. B., veredelt; deßhalb aber diese Vermögen, wenn sie solchen Adels beraubt werden, nicht aufhören zu sein und in ihrer Art zu wirken: also verschwinden auch der Glaube und die Hoffnung nicht, wenn sie die Vollkommenheit, welche ihnen die Liebe gab, verlieren [1]).

351. Aber bleiben sie in Wahrheit Tugenden? Hier scheinen sich die hh. Lehrer Thomas und Bonaventura zu widersprechen: denn der erste verneint, der zweite bejahet es. Allein der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Tugend nennen wir eine Eigenschaft, welche den Willen und durch den Willen die Werke gut und vollkommen macht. Schlechthin gut und vollkommen ist aber der Wille nur durch seine Richtung auf den höchsten Endzweck. Weil also nur die göttliche Liebe diese Richtung dem Willen verleiht; so kann es in dem Menschen, der ihrer beraubt ist, keine Tugend im vollen Sinne des Wortes geben. — Indeß die einzelnen Tugenden haben, wie eben

---

1) Quandocumque duo sunt principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale, quod vero est ab inferiori agente est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus. . . Cum igitur fides sit in intellectu, secundum quod est motus a voluntate, id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo cum charitas sit perfectio voluntatis, a charitate fides informatur, et eadem ratione omnes aliae virtutes prout a theologo considerantur, prout scilicet sunt principia actus meritorii.

Non dicitur esse forma fidei charitas per modum, quo forma est pars essentiae, sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in universo elementa superiora dicuntur esse forma inferiorum.

Quaest. disp. De verit. q. 14 a. 5. cf. S. p. 2.
2 ae. q. 23. ad. 8. ad 1.

gesagt wurde, jede eine bestimmte Sphäre, innerhalb welcher sie das Wirken des Menschen sittlich gut machen; wie z. B. die Mäßigkeit den Genuß des Sinnlichen regelt. Dadurch aber ist das menschliche Thun und Lassen sittlich gut, daß es dem Endzweck des Menschen mittelbar oder unmittelbar dient. Obschon also des Menschen Wille auf den Endzweck selbst nicht so, wie es zur Erreichung desselben nöthig wäre, gerichtet ist; so kann er doch in Bezug auf das, was dem Endzweck untergeordnet ist, gut beschaffen, kann mäßig, gerecht u. s. w. sein. Freilich, wenn ein Mensch Werke der Tugend aus natürlicher und instinktmäßiger Neigung oder gar in schlechter Absicht übt, die Regeln der Mäßigkeit z. B. aus Habsucht beobachtet; so kann auch nicht von unvollkommener Tugend die Rede sein: nur dann ist diese vorhanden, wenn er ohne noch durch die Liebe sein ganzes Leben auf Gott den höchsten Zweck gerichtet zu haben, einen diesem höchsten untergeordneten Zweck mit Freiheit will; also die Mäßigkeit beobachtet, weil er die naturgemäße Ordnung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, und die Gerechtigkeit übt, weil er die Ordnung im menschlichen Leben will. — Obgleich also der h. Thomas sagt, daß der Glaube ohne die Liebe keine Tugend sei; so erklärt er doch sofort, daß er von der vollkommnen Tugend rede [1]): und er hatte eben dies mit noch mehr Bestimmtheit ausgesprochen; als er die Lehre behandelte, daß Glaube und Hoffnung ohne die Liebe sein können [2]). Die allgemeine Frage aber, ob es ohne die Liebe irgend eine Tugend geben könne, beantwortet er durch die Unterscheidung des höchsten und der untergeordneten Zwecke, die so eben erklärt wurde [3]). —

1) Fides formata et informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam virtus est perfectio quaedam.

S. 2. 2 ae. q. 4. a. 5. ad 3.

2) S. 1. 2 ae. q. 65. a. 4. cf. Quaest. disp. De verit. q. 14. a. 6.

3) Virtus vera simpliciter est illa, quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam Philosophus in 7 Phys. t. 17 dicit, quod virtus est dispositio perfecti (des durch sein Vermögen in seiner Art vollendeten Wesens) ad optimum (zu der ihm entsprechenden Thätigkeit). Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus, secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum.

S. 2. 2 ae. q. 23. a. 7.

Wie nun der h. Thomas sagt, der Glaube ohne Liebe sei keine Tugend; wofern man jedoch von der Tugend im vollen Sinne des Wortes rede: so sagt der h. Bonaventura, der Glaube ohne die Liebe sei aberdings Tugend; wofern man jedoch das Wort Tugend im weiteren Sinne fasse, darunter nicht bloß jene Beschaffenheit der Seele, die zum höchsten Ziele führe und des ewigen Lebens würdig mache, sondern jede Eigenschaft verstehe, die ein Vermögen der Seele zur Verrichtung guter Werke kräftige und hinneige [1]).

352. Wenn aus diesem Grunde die sittlich guten Eigenschaften, auch wenn sie, wie in den Ungläubigen, rein natürlich sind, Tugenden genannt werden dürfen; um wie viel mehr der Glaube und die Hoffnung, welche aus der Gnade stammen, und Gott selbst zum unmittelbaren Gegenstande haben. Hier müssen wir jedoch auf das zurückkommen, womit wir begannen. Glaube, Hoffnung und Liebe haben Gott zum unmittelbaren Gegenstand, aber unter verschiedener Rücksicht. Obgleich also in allen dreien der Wille auf Gott selbst gerichtet ist, so ist er es doch in verschiedener Weise. Der Glaubende als solcher hängt Gott an, insofern er von ihm, der höchsten Wahrheit, belehrt, der Hoffende, insofern er durch ihn glückselig werden will: es ist also auch im Glauben und der Hoffnung als solcher Liebe Gottes, aber nur die unvollkommene, welche eine Rücksicht auf das, was wir von Gott erlangen wollen, zum Beweggrunde hat. Der Liebende aber vereinigt sich mit Gott, seinen Willen und durch ihn sich selbst und alles, was er hat, an Gott hingebend; weil er will, was Gott will, und es darum will, weil Gott, der absolut Gute, es will. Diese Liebe, welche jene Rücksicht auf uns zwar nicht ausschließt, aber auch nicht zum Beweggrunde hat, will Gott im vollen Sinne als Endzweck d. i. seiner selbst wegen. Sie erst ist jene, welche der h. Geist in die Herzen ausgießt, wann

---

1) Proprie dicitur virtus recta ratio perducens in finem: et hoc modo virtus est principium operis meritorii, et dicitur solummodo de habitu gratia informato, sine quo non contingit pervenire ad finem gloriae. Alio modo dicitur virtus communiter habitus rectificans potentiam aliquam rectitudine justitiae et vigorans eam circa opus difficile, quamvis non perducat eam in finem. . . Et sic concedi potest, quod fides informis sit in genere virtutis, secundum quod nomen virtutis accipitur large.

In l. 3. D. 23. a. 2. q. 1.

er mit der Vergebung der Sünden die Gnade der Kindschaft verleiht. — Auf diesen Unterschied zwischen der vollkommnen und unvollkommnen Liebe war Hirscher nicht aufmerksam; da er seine Behauptung, der Glaube könne nicht ohne die Liebe sein, ganz besonders dadurch meinte beweisen zu können, daß auch „im Glauben wesentlich der Wille und zwar der gute d. h. den heiligen Wahrheiten zugewendete Wille thätig sei" [1]). Nicht jeder gute, dem Heiligen und Gott selbst zugewendete Wille ist jene Liebe, welche wir vom heiligen Geiste als Unterpfand des ewigen Lebens empfangen [2]).

353. Aber auch diesen Ursprung der Liebe beachtet er nicht hinlänglich, indem er für seinen Satz darin einen Beweis sucht, daß der Glaube zur Liebe führe, und deßhalb von der Kirche Anfang, Wurzel und Grundlage aller Rechtfertigung genannt werde [3]). Wer die geoffenbarte Wahrheit mit wahrem Glauben innerlich ergreift, der wird allerdings durch ihn zur Liebe gelangen; jedoch nur unter der zweifachen Voraussetzung, daß er auf dem Wege der Bekehrung, die vom Glauben anfängt, mit der Gnade mitwirkend fortschreite, und daß Gott ihm, nachdem die Vorbereitung vollendet ist, die Gnade der Rechtfertigung, durch die er zum Kinde Gottes wiedergeboren wird, ertheile. Darum haben wir schon oben bemerkt, daß man nur mit einer beschränkenden Erklärung vom Glauben, und wäre er noch so innerlich, sagen darf, er bringe die Liebe hervor. Wer dem Glauben folgt, gelangt unfehlbar zur Liebe; aber doch nur, weil er vom Glauben geleitet, büßend sich auf das Sakrament vorbereitet, und durch dieses die heiligmachende Gnade, ohne welche die Liebe nicht sein kann, empfängt. Und weil dies die Kirche eben dort, wo sie den Glauben die Wurzel aller Rechtfertigung nennt, so deutlich und, möchte ich sagen, umständlich lehrt; so dürfen wir diesen Vergleich nicht bis dahin fortsetzen, daß wir die Liebe aus dem Glauben wie

1) Moral 4. Aufl. Bd. 2. S. 13.

2) Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his, quae sunt fidei. Sed illa voluntas non est actus charitatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. S. Thom. Quaest. disp. De veritate q. 14. a. 2. ad 10.

3) Ebend. S. 12 u. 14.

eine Pflanze aus der Wurzel, d. i. durch die Lebenskraft, die bereits in der Wurzel ist, hervorgehen lassen. Wird ja der Glaube im selben Satze auch mit dem Fundamente verglichen. Wie wir also daraus nicht folgern dürfen, daß er zwar vorausgesetzt werde, aber auf die Entstehung der Liebe ebenso wenig einen lebendigen Einfluß habe, als das Fundament auf die Entstehung des Gebäudes; so dürfen wir auch daraus, daß er mit der Wurzel verglichen wird, nicht folgern, daß er auf die Entstehung der Liebe alle den Einfluß habe, den die Wurzel auf die Entstehung der Pflanze hat. Aber dies drücken ganz gewiß beide Bilder sehr nachdrücklich aus, daß der Glaube, der ohne die Liebe ist, nicht, wie Hirscher behauptet, werthlos, nicht „eitel Wort und Formel" ist. Und wenn Hirscher, wie andere, hiefür sich darauf beruft, daß er vom Apostel Jakobus ein todter Glaube genannt werde; so erwiedert der h. Bonaventura, daß er nicht so genannt wird, weil er alles Nutzens und aller Wirksamkeit bar, sondern weil er jenes vollkommnen Lebens, das die heiligende Gnade verleiht, beraubt ist [1]). Und dies findet beim Apostel selbst seine Bestätigung. Denn wie er den Glauben ohne Werke einen todten nennt; so fügt er auch bei, daß der Glaube durch die Werke vollkommen werde [2]). Wenn er durch die Werke vollkommen wird, so ist er schon etwas ohne die Werke, und zwar ist er es in der Ordnung, in welcher er vollkommen wird, d. i. in der Ordnung des Heiles. —

354. Wenn nun schon die alte Scholastik diese Lehren so scharf bestimmte und so sorgfältig erörterte; so dürfen wir wohl erwarten, daß die späteren Theologen, nachdem die Kirche sie wider die Irrlehrer des sechszehnten Jahrhunderts als Glaubenssätze festgestellt hatte, sich noch mehr mit ihnen beschäftigten. Und so ist es [3]). Bei ihnen finden wir daher auch die Beweise aus der Offenbarung für beide Punkte: daß der Glaube ohne werkthätige Liebe nicht zum

---

1) Non dicitur mortua, quia careat omni utilitate et efficacia; sed quia caret vita gratuita, quae est vita perfecta. Ibid.

2) Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius, et ex operibus fides consummata est. Jac. 2, 22.

3) Greg. a Val. Tom. III. Disp. 1. q. 4. p. 4. Suarez. De gratia l. 8. c. 16 et seqq. l. 11. c. 5. De fide Disp. 7. sect. 3. Bellarm. De justif. l. 1. c. 13 et seqq. Lugo. De fide. Disp. 16. sect. 3.

Heile führt; daß er aber ohne die Liebe, und dennoch wahrer, christlicher Glaube sein kann. Wie sie aus den Worten der Schrift darthuen, daß nur der Glaube, der durch die Liebe lebt und wirkt, vor Gott gerecht macht, und für dieselbe Wahrheit fast bei allen Vätern der Kirche ausführliche Zeugnisse nachweisen: so zeigen sie auch aus mehreren Stellen der Schrift, daß der Glaube, selbst jener, der Berge versetzt, Teufel austreibt, und mit der Gabe der Weissagung verbunden ist, in Sündern sich finden kann und findet [1]) und berufen sich auch dafür auf die ehrwürdigsten Zeugen der kirchlichen Ueberlieferung [2]). Es giebt allerdings in den göttlichen Büchern viele Aussprüche, in welchen dem Glauben entweder die Rechtfertigung selbst oder Wirkungen, welche diese voraussetzen, zugeschrieben werden. Aus ihnen wollen die Lutheraner beweisen, daß der Glaube für sich allein ohne werkthätige Liebe rechtfertige, Hirscher aber, daß er, eben weil er rechtfertigt, ohne diese Liebe nicht sein könne. Aber da beide Folgerungen aus andern Stellen der Schrift als irrthümlich erkannt werden; so erwiedern die Theologen mit Recht, daß in diesen der Glaube für das steht, wovon er der Anfang ist, und wozu er seiner Natur nach führen kann und soll. Und diese Erklärung ist um so annehmbarer, als sie keine andere tropische Redeweise voraussetzt, denn jene, die in allen Sprachen sehr gebräuchlich ist. So bedeutet Saat bei uns eigentlich der Same oder das Säen; wie häufig aber steht es für das aus dem Samen entsprossene Getreide. Und was ist in der Schrift selbst gewöhnlicher, als die Abkömmlinge Abrahams z. B. den Samen Abraham's zu nennen? Wie sie also durch solche Benennung gewiß nicht läugnet, daß der Same sich zum Embryo bilden, und in diesem die Seele durch Gottes Schöpfermacht entstehen muß, damit ein Kind Abraham's geboren werde: so läugnet sie auch, den Glauben unsere Rechtfertigung nennend, nicht, daß der Glaube noch erst durch Furcht, Hoffnung, Reue und Vorsatz die Bußfertigkeit hervorbringen, und in der bußfertigen Seele Gottes allmächtiger Geist mit der heiligenden Gnade die Liebe ausgießen muß, damit der Mensch zum Kinde Gottes wiedergeboren werde. — Endlich aber weisen die Theologen auch in der Natur der Sache den

1) Joan. 12, 42. Matth. c. 7, 22. 1 Cor. 13, 2.
2) Greg. a Val. l. c. Suarez. De grat. l. 11. c. 5.

Grund nach, weßhalb Gott es so angeordnet, daß der Glaube ohne die Liebe sein könne. Es ist, hörten wir bei anderer Gelegenheit den h. Irenäus sagen [1]), den geschaffenen Wesen eigen, daß sie nicht von vornherein vollendet seien, sondern stufenweise, und die vernünftigen Wesen überdies durch fortgesetzten Gebrauch ihrer Freiheit zur Vollendung geführt werden. Wie also deßhalb der Gerechtfertigte nur allmählig zur Vollkommenheit der christlichen Tugend gelangt; so erhält auch der Ungläubige nicht sofort die Gnade der Rechtfertigung, sondern zuerst nur ihren Anfang, den Glauben. Daß aber der Gerechtfertigte, wenn er in Sünden fällt, mit der Gabe der Liebe nicht auch die des Glaubens verliere; entspricht der Barmherzigkeit dessen, der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe; weshalb man auch auf diese Gefallenen die Worte des Propheten anwendet [2]): „Wenn uns der Herr der Heerschaaren keinen Samen gelassen, so wären wir wie Sodoma und wären Gemorrha ähnlich gewesen" (Js. 1, 9.).

So hatte demnach die alte Theologie den inneren Zusammenhang der christlichen Tugenden in der Weise aufgefaßt und dargestellt, daß beide Punkte, welche unsere Kirche für ihre Lehre erklärt hat, in's Licht traten: die Nothwendigkeit, daß der Glaube und alle Tugenden von der Liebe belebt werden, und die Möglichkeit, daß der Glaube und die Hoffnung ohne die Liebe seien. Und wer, was wir aus den Werken der Vorzeit mitgetheilt haben, mit Hirscher's Darstellung vergleicht: muß sich überzeugen, daß dieser, wenn er den Scholastikern, statt sie zu befeinden, gefolgt wäre, sich nicht nur vom Lehrbegriff der Kirche nicht verirrt, sondern auch das, worauf es ihm vorzüglich ankam, noch tiefer und allseitiger hätte erörtern können; und dies war es, was wir hier, wie überall zeigen wollten.

---

1) Bd. 2. n. 361.
2) Lugo l. c.

III.

Von der Verbindung der philosophischen Moral mit der theologischen.

355. Weil der Glaube der Anfang der Rechtfertigung ist, so kann er ohne die Liebe; aus demselben Grunde aber kann die Liebe nicht ohne den Glauben sein. Dies betrachtend gieng Hirscher bei Verfassung seiner Moral von der Ansicht aus, „er müsse dem sittlichen Leben durchweg die christliche Offenbarungswahrheit zu Grunde legen“ [1]); und hebt als ein Grundübel der scholastischen Moral hervor, was sie vom sittlichen Wandel lehre, ebenso wenig mit den Heilswahrheiten als mit dem Princip des christlichen Lebens, dem Geiste der Kindschaft, in Verbindung zu bringen. Mit diesem Vorwurf ist ein anderer, den Hirscher in der jüngsten Ausgabe der Moral zwar kaum berührt, in den früheren aber desto schärfer betont hatte, verwandt. Nachdem er vom Einfluß der Philosophie auf die Moral in den Zeiten der Väter geredet hat; fährt er also fort: „Den mächtigsten und andauerndsten Einfluß auf die christliche Moral aber übten einerseits Aristoteles, welcher alles, was von der Scholastik für dieselbe gethan wurde, sklavisch beherrschte, andererseits der Verfasser der Schriften des falschen Dionysius, welcher eine gewisse orientalische Theosophie in das Abendland brachte, und der Stifter der mystischen Moral daselbst wurde“ [2]). In Uebereinstimmung hiermit hört man denn mitunter auch geradezu sagen, die Moral der Vorzeit und namentlich jene des h. Thomas sei vielmehr eine philosophische, als eine christliche.

Was soll damit gesagt sein? Daß die Irrthümer der Philosophen in die Moral der Scholastik Eingang gefunden hätten? Hirscher erklärt — in der vierten Ausgabe wenigstens — ausdrücklich, daß der Gebrauch der Philosophie, der wie bei Clemens dem Alexandriner, so bei den Scholastikern vorherrsche, dennoch seinen Einfluß nicht auf den Inhalt, sondern nur auf die wissenschaftliche Darstellung

---

1) Vorrede S. IV.
2) Bd. 1. S. 73. (2. Auflage.)

geübt habe [1]). Aber denjenigen wird er wahrscheinlich Recht geben, welche an den Werken der Scholastiker tadeln, daß die rein philosophische Lehre zu ausführlich in ihnen vorgetragen werde; und noch viel mehr jenen, welche behaupten, daß eben darum der ächte Geist des Christenthums sie wenig durchdringe [2]).

356. Was nun den ersteren Vorwurf betrifft, so erwiedern wir zuvörderst, daß trotz jener Ausführlichkeit die Lehrpunkte, welche der christlichen Moral eigenthümlich sind, nicht vernachlässigt wurden. So beweist der h. Thomas zwar in der Weise, wie es in der philosophischen Sittenlehre zu geschehen pflegt, daß der Mensch nicht für vergängliche und endliche Güter, sondern für Gott geschaffen ist: aber um nichts davon zu sagen, daß auch in diesen Beweisen die Vernunftgründe immer mit den Zeugnissen des göttlichen Wortes in Verbindung gebracht werden; so ist in den folgenden Untersuchungen über dieses unser höchstes Ziel stets von jenem Besitze Gottes die Rede, den nur der Glaube kennt. Ferner haben doch die Lehre von der Erbsünde, von dem Gesetze des alten und des neuen Bundes und von der Gnade eine ausführliche Erörterung gefunden. Was sollen wir aber erst von den Abhandlungen über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, über die Verehrung Gottes, das Gebet und das Opfer, endlich über die Gaben des h. Geistes und die verschiedenen Stände sagen? Es sind dies alles Lehrpunkte, welche zum Innersten des Christenthums gehören, vom h. Thomas aber so vollständig und so sorgfältig behandelt werden, daß es selbst in der Ascese und Mystik, ja in der Casuistik kaum Fragen giebt, deren Lösung nicht von ihm wenigstens vorbereitet wäre. Dazu kommt, daß auch jene Untersuchungen, deren Stoff allerdings der christlichen Moral nicht eigenthümlich, sondern mit der philosophischen gemein ist, reich an Gedanken sind, die der h. Lehrer aus den göttlichen Büchern und den Schriften der Väter entlehnt, so daß auch hier die Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung überall an's Licht tritt.

357. Nun bleibt bei alle dem wahr, daß dieser Theil der Theologie des h. Thomas die ganze philosophische Sittenlehre in sich

1) Moral. 4. Aufl. Bd. 1. S. 39 u. 64.

2) S. oben Bd. 1. n. 7 f. 16 f. Bd. 2. n. 310 ff.

aufgenommen hat; und dies mögen manche neuere Gelehrte ebenso mißbilligen, als andere es tadeln, daß der h. Thomas in der Schöpfungslehre Fragen, die der philosophischen Anthropologie angehören, behandele. Aber um sich hierüber ein richtiges Urtheil zu bilden; muß man das Verhältniß der übernatürlichen Ordnung zu der natürlichen vor Augen haben. Die natürliche Ordnung verhält sich zur übernatürlichen nicht wie ein unvollendetes oder unentwickeltes Wesen zu dem vollendeten und entwickelten, sondern wie ein in seiner Art vollendetes und entwickeltes zu dem veredelten und über sich selbst erhobenen; also nicht wie der Leib zur Seele, noch wie die Vernunft zur Weisheit oder der Keim zur Pflanze, sondern nach einem der Schrift entlehnten Bilde, wie der seiner Natur überlassene Baum zu dem durch Pfropfung veredelten[1]). Die philosophischen Wissenschaften also, welche sich innerhalb der natürlichen Ordnung bewegen, können für sich bestehen und sich vollenden, ohne mit der Theologie verbunden zu werden; diese aber muß, eben weil sie sich mit der übernatürlichen Ordnung beschäftigt, die Lehre von der natürlichen zum großen Theil in sich aufnehmen. Es ist wahr, daß sie deßhalb nicht auch die philosophische Beweisführung dieser Lehre in sich aufzunehmen braucht: denn viele Punkte kann sie aus der ihr eigenen Quelle, der göttlichen Offenbarung, begründen, und es leuchtet ein, daß dieselben nur dadurch theologische Lehren werden; andere aber darf sie von den natürlichen Wissenschaften entlehnen, für ihre Begründung auf diese verweisend. Aber eben deßhalb behaupten wir auch nicht, daß die Theologie in dieser Hinsicht jederzeit nothwendig wie die scholastische verfahren müsse; sondern glauben nur diese wider den Vorwurf, Philosophie und Theologie in ungebührlicher Weise vermengt zu haben, schützen zu können.

358. Es darf uns nicht befremden, wenn die Protestanten, ehemals besonders, diesen Vorwurf so stark betonten; — wie uns denn Brucker in jener Vermengung die Quelle aller Vergehen der Scholastik zeigen wollte (n. 65). Denn die Irrlehre, welcher sie anhangen, erkennt die Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung nicht an. Das Licht der Erkenntniß und die heilige Liebe, womit Adam erschaffen wurde, erklärt sie für die natürliche

1) Oben Bd. 2. n. 214 ff.

Vollkommenheit des Menschen; und muß deßhalb auch behaupten, daß durch die Sünde alles wahrhaft Gute im gefallenen Menschen zerstört sei. Wenn aber das, so kann es im Erlösten weder Erkenntniß, die nicht aus der Offenbarung, noch Tugend geben, die nicht aus der Gnade stamme. Nach dem Glauben der wahren Kirche hingegen waren auch im ersten Menschen die natürlichen Fähigkeiten durch übernatürliche Gaben erhöht, und sind im gefallenen zwar geschwächt, aber nicht vernichtet. Darum hat auch in ihm, wenn er der Wohlthat der Erlösung theilhaftig wird, immer noch das Licht und die Kraft der Gnade ein Licht und eine Kraft der Natur zur Unterlage; und es gehört zur Wirkung der übernatürlichen Gaben, die natürlichen Fähigkeiten auch innerhalb ihrer Sphäre und in der ihnen eigenen Thätigkeit zu heilen und zu stärken. Giebt es also ein natürliches Wissen auch der göttlichen Dinge und der sittlichen Weltordnung; und ist es Aufgabe der Theologie, dieses mit dem übernatürlichen zu vereinigen und in demselben zu verklären: so ist nicht abzusehen, weßhalb man, um diese Aufgabe vollständiger zu lösen, die Wahrheiten der Philosophie nicht zugleich mit jenen der Theologie behandeln dürfe. Die natürliche Erkenntniß ist, wenn auch in ihrer Art vollendet, in Hinsicht auf den Glauben wie das Subject, das durch eine höhere Form vervollkommnet wird. Statt also dieses Subject als gegeben zu empfangen, bildet die alte Theologie sich es selbst. Es scheint mir nicht, daß sie deßhalb zu tadeln sei, wofern sie nur über der philosophischen Forschung den Zweck, zu dem sie von ihr angestellt wird, nicht aus den Augen verliert.

359. Man erinnere sich ferner an die besondere Aufgabe, welche der Scholastik gestellt war, die griechische Weltweisheit den ungläubigen Arabern zu entreißen, und dem Christenthum dienstbar zu machen. Es konnte dies nämlich auf dem Gebiet der Sittenlehre noch leichter und vollkommner, als auf jenem der Dogmatik geschehen; denn es läßt sich nicht läugnen, daß die Vernunft, wofern sie nur weder von den Begierden des Herzens, noch von einer verkehrten Weltansicht beirrt wird, auf diesem Gebiete die Wahrheit sicherer und vollständiger, als auf jedem andern zu erkennen vermag. In der That sind die Irrthümer, welche wir bei den Weiseren unter den Heiden, namentlich bei Aristoteles und Cicero finden, im Ver-

gleich mit dem Guten und Vortrefflichen, das sie lehren, nicht zahlreich; und was die Hauptsache ist, sie entsprangen meistens vielmehr aus Vorurtheilen und theoretischen Irrthümern, denn aus Grundsätzen, die ihrer Ethik angehörten. Darum läßt sich aus diesen eine philosophische Sittenlehre bilden, welche zwar durch das Christenthum eine höhere Weihe und einen ganz neuen Geist empfangen muß, übrigens aber mit seinen Forderungen im besten Einklang ist. Dies nun ist das große Verdienst des englischen Lehrers, eine solche geschaffen, und mit jenem Geiste durchdrungen zu haben.

360. Und hier müssen wir eines höchst unbilligen Urtheils, das Ritter über den h. Thomas fällt, erwähnen. Schon mehr als einmal haben wir das Verdienst dieses Gelehrten um die Geschichte der Scholastik anerkannt, und auf sein Zeugniß uns wider Vorurtheile, die wir bekämpfen, berufen. Es ist jedoch bedauernswerth, daß derselbe sich hat verleiten lassen, gerade dem Fürsten der Scholastik geringe Aufmerksamkeit zu schenken. Er hat sich, wie er selbst erzählt, begnügt, außer einigen Abhandlungen die philosophische Summa contra Gentiles zu lesen, da ja die theologische vom h. Thomas selbst nicht vollendet worden. Durch diese Lesung nun ist er zur Ueberzeugung gekommen, daß der Ruf des h. Thomas größer als sein Verdienst sei. Derselbe habe sich nur die Gedanken seiner Vorgänger, namentlich Albert's des Großen angeeignet und verarbeitet. Insbesondere aber müsse man ihm vorwerfen, die Untersuchungen über das sittliche Leben im Einzelnen vernachläßigt zu haben. Ritter erklärt dies daraus, daß überhaupt Thomas von Aquin den Willen und seine Freiheit nicht hoch genug gestellt habe [1]).

Daß der h. Thomas keine anderen Grundsätze als die älteren Scholastiker, sei es in der Theologie, sei es in der Philosophie befolgt habe, ist sehr wahr; und ebenso ist allgemein anerkannt, daß er die Gedanken seines berühmten Lehrers Albert reichlich benutzt hat. Aber als selbstständige Leistung, durch welche Thomas die Wissenschaft wie kein anderer Theologe vor und nach ihm förderte, muß betrachtet werden, daß er in dem ersten der beiden erwähnten Werke die Religionsphilosophie, im zweiten die gesammte Theologie

---

1) Bd. 8. S. 542.

zu einem wohlgeordneten und in allen seinen Theilen ebenmäßig ausgearbeiteten Ganzen gestaltete. Erst dadurch erschienen die Grundsätze, die er allerdings nicht erfunden hatte, in ihrer ganzen Kraft und Tiefe, daß sie in einem solchen Ganzen durchgeführt; und erst dadurch erhielten die Gedanken, die ihm mit andern gemein waren, ihr volles Licht, daß sie in ein solches Ganze verwebt wurden. Dazu kommt, daß der h. Thomas durch jene Eigenschaften, von denen wir oben (n. 41 ff.) redeten, durch Schärfe, Klarheit und Tiefe alle anderen, Albert den Großen nicht ausgeschlossen, weit überragt. Auch ist keineswegs an dem, daß er die Wissenschaft nicht durch eigene Speculation weitergeführt habe. Gerade in den schwierigsten Punkten und den erhabensten Geheimnissen erhalten die Gedanken Alberts bei Thomas eine eigenthümliche Ausbildung oder werden durch andere tiefere ersetzt. Unter Männern, welche über die Grundlage und Methode der Wissenschaft ebensowohl als über den Inhalt fast ganz und gar einverstanden sind, kann die Selbstständigkeit sich nicht durch Erfindung eines Systems kundgeben. — Was sollen wir aber sagen, wenn der h. Thomas angeklagt wird, gerade in der Sittenlehre weniger geleistet zu haben? Muß er ja als Schöpfer der Moraltheologie angesehen werden. Was vor ihm auf diesem Gebiete geleistet war, kann mit seinem Werke, möge man die Vollständigkeit, den innern Zusammenhang oder die Tiefe der Gedanken betrachten, auch nicht von fern verglichen werden. Die theologische Summa ist von der Mit- und Nachwelt als das größte Meisterwerk der Scholastik bewundert worden: aber gerade der zweite Theil derselben, welcher die Moral enthält, und an Ausdehnung beide andern zusammengenommen übertrifft, galt unter den Theologen stets für den gelungensten. Daß Ritter das Verdienst des h. Thomas um die natürliche sowohl als um die christliche Sittenlehre nicht erkannte, darf nicht befremden; da er gerade dieses Werk ungelesen ließ: eben deßhalb aber hätte er sich jedes und am allermeisten eines so ungünstigen Urtheils enthalten müssen.

IV.

Vom Zusammenhang der Sittenlehre mit der Glaubenslehre.

361. Hirscher fordert, daß die theologische Moral sich als eine ächt christliche von der philosophischen insonderheit dadurch unterscheide, daß sie aus den dogmatischen Wahrheiten hervorgehe. Wir haben vernommen, daß ihm zufolge die Dogmatik eine Darstellung des göttlichen Reiches in seiner Objectivität, oder was dasselbe ist, der Heilsanstalt, die Moral aber die Darstellung der Verwirklichung dieses Reiches im Menschen ist. Daraus folgert er, daß die Moral nicht die Lehre vom sittlichen Leben, sondern daß auch sie die Lehre vom Reiche Gottes, und deßhalb Dogmatik und Moral nur dadurch unterschieden seien, daß die Dogmatik vorzugsweise darstelle, was Gott gethan, um den Menschen zu seinem Reiche zurückzuführen, die Moral aber, wie der Mensch wirklich zurückgeführt und Bürger des Reiches werde. Die Dogmatik muß in die Rechtfertigung des Menschen und deren Früchte auslaufen, und so in der Moral ihren Abschluß erhalten; diese aber in die Erlösungs- und Heilungsanstalt zurücklaufen, sonach aus der Dogmatik ihren Ausgang und Fortgang nehmen [1]).

Hier dürfen wir nun zuvörderst fragen, was denn das Reich Gottes, insofern es zu uns kommt und in uns verwirklicht wird, anders sei, als die christliche Gerechtigkeit oder Heiligkeit? Es besteht darin, daß wir mit Gott und deßhalb auch mit allen, die er gleich uns für sich erschaffen hat, in Liebe vereinigt sind, und vom Geiste dieser Liebe in unserm innern und äußeren Leben geleitet werden. Ist also die christliche Moral die Lehre vom Reiche Gottes in uns; so ist sie die Lehre von der christlichen Gerechtigkeit, und folglich von dem sittlichen Leben, das dem Geiste des Christenthums entspricht. Demnächst konnte zwar Hirscher den Gedanken vom Reiche Gottes, den uns der Heiland selber giebt, benutzen, um, wie es ihm in mancher Beziehung gelungen ist, die Lehren der Moral in der

---

1) Moral 4. Aufl. Bd. 1. S. 8—10.

Darstellung zu heben; aber mit Unrecht hielt er dies deßhalb für nothwendig, weil man die Moral als Lehre vom sittlichen Leben fassend, nie aus der Subjectivität hinauskomme[1]). Denn wer das sittliche Leben im Geiste und nach den Lehren des Christenthums betrachtet; der wird zu denselben Gedanken geführt, welche Hirscher an die Vorstellung vom Reiche Gottes geknüpft hat.

Es sind dies Gedanken, welche uns die dogmatischen Lehren und nur sie geben; weßhalb wir mit Hirscher darin vollkommen einverstanden sind, daß die Moral von den dogmatischen Wahrheiten ausgehen, durch sie fortschreiten, in ihnen enden muß. Wenn er aber daraus folgert, daß die Moral, obwohl es ihre eigentliche Aufgabe sei, die Heiligung des Menschen und das geheiligte Leben desselben darzustellen, nichtsdestoweniger in Kürze auch die Lehren von Gott dem Schöpfer, dem Erlöser und Heiligmacher behandeln müsse: so wird er gleichwohl zugeben, daß eine solche Wiederholung nur dann erforderlich ist, wenn Moral und Dogmatik gesondert, und nicht, wenn sie zu einem Lehrgebäude verbunden werden. Manche Punkte, welche die Dogmatik behandelt, kommen nicht bloß deßhalb auch in der Moral zur Sprache, weil diese in jener wurzeln muß; sondern weil sie ihrer Natur nach zugleich theoretische und praktische Wahrheiten sind, und deßhalb zum eigentlichen Stoffe sowohl der Dogmatik als der Moral gehören. (n. 310.) Diese also können in einem solchen Lehrgebäude an demselben Orte in jener ihrer doppelten Eigenschaft betrachtet; das Verhältniß aber, was unter den übrigen besteht, insoweit es nothwendig, durch passende Uebergänge oder Zurückweisungen hervorgehoben werden. Wir sagen: so weit es nothwendig ist —; denn gewisse Wahrheiten der Dogmatik und Moral stehen in so naher Beziehung, daß ihre thatsächliche Vereinigung zu einem Lehrganzen genügt, die einen durch die andern zu beleuchten. Werfen wir, um alles dieses zu bekräftigen, von neuem einen Blick auf das Werk des h. Thomas.

362. Wir haben gesagt, daß der h. Thomas, nachdem er von Gott an sich und von der Schöpfung der Engel, der Körperwelt und des Menschen gehandelt, alle übrigen theologischen Lehren unter dem Gedanken der Rückkehr des Menschen zu Gott seinem Ursprunge

---

1) A. a. O. S. 8.

zusammenfaßt. Offenbar wird also schon durch diesen öfters wiederholten Grundgedanken die ganze Moral mit den vorhergehenden dogmatischen Wahrheiten in Verbindung gebracht. Aber sehen wir die wichtigsten der einzelnen Lehrpunkte an. Wie leitet der h. Thomas in die Sittenlehre ein? Nachdem wir, sagt er, Gott in seinem Wirken betrachtet haben; müssen wir nun untersuchen, wie der Mensch, sein Ebenbild, wirken soll. Von dieser ebenbildlichen Natur des Menschen war aber in der unmittelbar vorhergehenden Schöpfungslehre ausführlich gehandelt worden[1]), und darum enthalten jene wenigen Worte für den bedächtigen Leser einen tiefen Sinn. — Was ist aber das Erste, das vom Menschen gefordert wird? Er soll in den Gedanken Gottes von ihm und der ganzen Schöpfung eingehen, und nach Gott als seinem einzigen Endzweck mit Freiheit streben. Hier wird in Erinnerung gebracht, was ebenfalls in der Schöpfungslehre vorgetragen war, daß Gott aus Güte, um nämlich sich mitzutheilen, geschaffen hat, und zu diesem Ziele alle Geschöpfe in der ihrer Natur entsprechenden Weise, die vernünftigen also durch den guten Gebrauch ihrer Freiheit lenkt[2]). — Was dann die besondere Weise, in welcher der Mensch in Gott sein Ziel finden soll, den Besitz Gottes durch Anschauung seiner Wesenheit, angeht; so war diese Grundwahrheit der Moral nicht nur im Eingange des ganzen Werkes ausführlich behandelt, sondern auch durch die gesammte Lehre über Gott und seine Vollkommenheiten vorbereitet. Denn welches ist der Satz, auf den diese Lehre zurückgeführt werden kann? Kein anderer als dieser: Obwohl wir über Gott durch Betrachtung der Geschöpfe vieles erkennen; so bleibt uns doch sein Wesen, vermöge dessen er alle und jede Vollkommenheit unbeschränkt, aber in reinster Einfachheit besitzt, verborgen[3]). Dort nun, wo er diese Unfaßbarkeit und Unnennbarkeit Gottes darstellt, handelt der h. Lehrer auch von jener Anschauung der göttlichen Wesenheit, auf welche als auf das Ziel der ganzen Heilsordnung gleich anfangs hingewiesen worden war[4]). — Weil er aber insbesondere auch darthut, daß wir

1) P. 1. q. 103.

2) P. 1. q. 6. a. 4. q. 19. a. 2. q. 20. a. 2. q. 44. a. 4. q. 65. a. 2. q. 103. a. 1. 2. P. 1. 2ae. q. 1. a. 2.

3) Siehe oben Bd. 1. n. 139.

4) P. 1. q. 12.

zwar zu derselben berufen sind, kein Geschöpf jedoch zu ihr, es sei denn durch eine übernatürliche Wirkung und eine huldvolle Herablassung Gottes gelangen kann; so war hiermit zugleich der Grund zu der Lehre von der Gnade und den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gelegt. Endlich aber hangen diese Lehrabschnitte beim h. Thomas mit den Untersuchungen über die h. Dreifaltigkeit zusammen: nicht bloß, weil es vorzüglich dies Geheimniß ist, das wir jetzt glauben und einst zu schauen berufen sind; sondern auch, weil dort von der Sendung der göttlichen Personen und ihrer Inwohnung in den Geheiligten gehandelt, und somit das Tiefste und Höchste der Gnadenlehre erörtert wird[1]). Es läßt sich also gewiß nicht läugnen, daß beim h. Thomas die Sittenlehre in ihren Hauptpunkten mit den dogmatischen Wahrheiten, die im vorhergehenden Theile vorgetragen waren, auf das Innigste verbunden ist.

363. Ihr Zusammenhang aber mit dem folgenden Theil, in welchem vom Erlöser, den Sakramenten und der Auferstehung die Rede ist, wurde bereits angegeben. Wir haben in der Moral das Ziel und Ende des Menschen und den Weg der Tugend, der zu ihm führt, betrachtet, aber zugleich die Sünde des Menschen und ihre Folgen kennen gelernt. Nun wird uns also gezeigt, wie auch dem gefallenen Menschen jener Weg in Christus wieder geöffnet worden, durch welche Mittel die entsündigende und heiligende Gnade Christi ihm zugewendet wird, wie er endlich durch denselben Erlöser vom Tode befreit, und in das ewige Reich der Glorie eingeführt werden soll. Aber sehen wir auch hier einige Punkte näher an. Nachdem der h. Thomas durch den oben erwähnten Gedanken in diesen letzten Theil seines Werkes eingeführt hat[2]), geht er zuerst

---

1) P. 1. q. 43.

2) Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus teste Angelo populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possumus, necesse est, ut ad consummationem totius theologici negotii post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis ejus humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam primo considerandum occurrit de ipso Salvatore; secundo de sacramentis, quibus salutem

in die Untersuchung ein, weßhalb die Menschwerdung geziemend und Gottes würdig war. Durch sie wird erstlich der Zweck der Schöpfung auf das vollkommenste erreicht, Gottes Güte, Weisheit, Gerechtigkeit und Macht im hellsten Lichte geoffenbart: und, wenn es Gottes, weil er gut ist, würdig war, seinen Geschöpfen sich mitzutheilen; so konnte es für ihn, den Besten unter den Guten, nicht ungeziemend sein, sich auch in der vollkommensten Weise mitzutheilen. Was sodann die Erlösung angeht, so dürfen wir zwar nicht zweifeln, daß er auf manchem andern Wege den Menschen hätte zum Heile zurückführen können; doch war keiner geeigneter als dieser, den er wählte. Denn was befestigt so unsern Glauben, als daß er in seinem Sohne selbst zu uns redete? was richtet so unsere Hoffnung auf, als die Betrachtung dieser sich mit uns vereinigenden Liebe? was erweckt mehr zur Gegenliebe, als daß Gottes Liebe uns in solcher Weise zuvorkam? Kein anderes Beispiel auch konnte uns mehr als das des Gottmenschen ermuntern, den Weg der Tugend zu wandeln; was aber das Höchste ist, durch die Menschheit Jesu Christi ist es uns gegeben, an der Gottheit, unserer ursprünglichen Bestimmung gemäß, Theil zu haben. — Ueberdies wird der Christ durch dies Geheimniß belehrt, daß er sich nicht wie die Heiden, vor den bösen Engeln erniedrige, wohl aber die Würde seiner Natur betrachtend hüte, dieselbe durch Sünden zu beflecken. Er wird vor Vermessenheit gewarnt, da er der Gnade, die er nicht verdienen kann, bedarf, und vom Stolze geheilt, da Gott selbst ihm das Beispiel der Demuth giebt. Endlich aber wird er durch das sühnende Leiden des Gottmenschen in der geeignetsten Weise von der Sklaverei der Sünde erlöst. — Noch viele andere Früchte gehen aus diesem geheimnißvollen Werke der göttlichen Liebe hervor; aber sie sind über menschliches Sinnen und Denken erhaben[1]).

364. Nach solchen Betrachtungen geht nun der h. Thomas allerdings, wie es in einer dogmatischen und speculativen Theologie geschehen muß, in viele Fragen über das Wesen der hypostatischen Vereinigung und ihre Folgen ein; aber nicht nur sind schon diese

---

consequimur; tertio de fine immortalis vitae, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus. P. 3. Prologus.

1) P. 3. q. 1 a. 1 et 2. Vergl. oben Bd. 3. n. 329 ff.

Untersuchungen sehr geeignet, den Denkenden in jene Wahrheiten, von denen der h. Lehrer begann, tiefer einzuführen, nicht nur wird von dem Priester- und Mittleramte Christi, von seiner Vorherbestimmung, von der Anbetung, die ihm gebührt, in einer Weise gehandelt, daß die erhabensten und ergreifendsten Lehren des Christenthums in helles Licht treten: sondern es werden überdies alle wichtigeren Begebenheiten des Lebens Christi von der Empfängniß bis zur Himmelfahrt einzeln betrachtet, um in allen bald die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Güte und andere Eigenschaften Gottes, bald die Beispiele der Heiligkeit und die Beweise der Liebe, die der Heiland uns gegeben hat, zu zeigen. In den beiden letzten Untersuchungen endlich sehen wir Jesus Christus zur Rechten des Vaters als das Vorbild aller, die zum himmlischen Erbe berufen sind, aber auch als den Richter der Welt, vor dem wir im Tode und am Ende der Zeiten zu erscheinen haben.

Es läßt sich allem Gesagten zufolge gewiß nicht läugnen, daß beim h. Thomas die Lehre von der Erlösung und dem Erlöser in lebendigem Zusammenhang mit der Lehre von der Bekehrung und Heiligung des Menschen steht: von den folgenden Abschnitten über die Sakramente und die letzten Dinge aber brauchen wir dies wohl nicht erst nachzuweisen. Und somit dürfen wir auch hier sagen, daß Hirscher, dem dieser Zusammenhang so wichtig schien, keine Ursache hatte, die Scholastik zu bekämpfen, und fälschlich glaubte, es sei der neuen Zeit vorbehalten gewesen, denselben an's Licht zu bringen.

Indessen ist Hirscher nicht damit zufrieden, daß die Moral mit der Lehre von der Erlösung in Verbindung gebracht, er will, daß die Darstellung dessen, was Gott in seinem Sohne für uns gethan, die Grundlage des ganzen Gebäudes der Moraltheologie sei: denn „das christliche Leben, sagt er, kann nur aus Christus und seinem Werke begriffen und dargestellt werden.“[1]) Beim h. Thomas aber geht die Moral der Lehre vom Erlöser voraus. — Sodann dürfte man auch einwenden, daß jener Zusammenhang der Moral mit der Glaubenslehre, von dem wir redeten, im Werk des h. Thomas wenigstens nicht so, wie Hirscher es mit Recht zu for-

---

1) Moral Bd. I. S. 11.

dern scheint, erklärt, sondern kaum mehr als angedeutet sei. Aber auf die eine, wie auf die andere dieser Einreden werden wir im folgenden Abschnitt antworten.

V.

Ueber die verschiedenen Weisen, die Moral zu behandeln.

365. Wie in verschiedenen Menschen entweder die Intelligenz oder das Gemüth oder die praktische Kraft vorherrsche; so sei, sagt Hirscher, auch die christliche Moral eine vorherrschend intelligente oder eine vorherrschend gemüthliche oder eine vorherrschend praktische d. h. auf das äußere Leben gerichtete. Die Schulsprache unterscheide diese drei Weisen, die Moral darzustellen, als scholastische, mystische und casuistische. Die Scholastik strebe darnach, was durch die Offenbarung gegeben und vom Glauben hingenommen ist, zum Wissen zu erheben: und weil der Mensch von diesem Streben in keiner Zeit lassen könne; so ziehe sich die scholastische Behandlung der Moral von den Vätern angefangen durch alle Jahrhunderte hindurch, und werde auch fernerhin für alle Zukunft ihren Platz behaupten. — Es versteht sich, daß Hirscher hier von der Scholastik in sich betrachtet redet, d. h. von der Moral, in welcher das Streben nach Wissenschaft vorherrscht; indeß haben wir schon bemerkt[1]), daß er es auch als ein Verdienst der Scholastiker des Mittelalters rühmt, „das Bedürfniß der Wissenschaftlichkeit gehabt, gepflegt und als ein von nun an unaufgebbares in die Welt eingeführt zu haben.“ In der neuesten Auflage der Moral lesen wir überdies: „Für alle Zeiten wird, was die Verstandesschärfe der großen mittelalterlichen Geister hervorgebracht hat, der Nachwelt als Gewinn erscheinen.“

Die Mystik, heißt es dann weiter, wolle, was das Christenthum im Menschen wirke, nicht sowohl in Begriff umsetzen, als vielmehr empfangen, innerlich pflegen und zur Vollendung führen. Weil also die Mystik eine so wesentliche Seite geistigen Lebens ver-

---

1) Bd. 1. S. 26.

trete; so könne auch sie zu keiner Zeit fehlen. Das Mittelalter, reich an kräftigen und tiefen Naturen, habe sie mit gleichem Erfolg wie die Scholastik bearbeitet, und bis heute fehle es ihr nicht an Vertretern.

Die Casuistik endlich habe es mit der Regelung der praktischen Kraft des Menschen zu thun. Das innere Leben müsse sich in Werken entäußern, und der Mensch wolle wissen, was er in diesem, was er in jenem Falle zu thun habe. In der Casuistik also wende man die abstrakten Begriffe und Grundsätze auf das Handeln an. Auch sie sei in allen Perioden der christlichen Zeit gepflegt worden, und zwar seien die Werke der vorzüglichsten unter den Casuisten keineswegs bloße Anhäufungen von Fällen; es werde vielmehr in ihnen die Scholastik mit der Casuistik verbunden, indem man allgemeine Grundsätze, theils vorausschicke, theils einverleibe[1]).

Nach allem, was wir aus Hirscher mitgetheilt haben, möchte das Lob, welches er hier nicht nur der Mystik, sondern auch der Scholastik und Casuistik des Mittelalters spendet, so gering es ist, dennoch auffallend scheinen. Indeß war er gewiß weit entfernt, damit die Anklage, die oben mitgetheilt wurde, zurückzunehmen. Wenige Seiten vorher hatte er die Zeit, welche der sog. Reformation vorausgieng, als die mosaisch-christliche dargestellt, in welcher man bis zum Geiste und den Prinzipien des Christenthums nicht vorgedrungen sei; und wenige Seiten nachher folgt, was wir oben hörten, daß die Scholastik in der Moral sich sklavisch dem Aristoteles unterworfen, die Mystik aber einer orientalischen Theosophie ihren Ursprung verdanke. Alsdann rühmt er an der Moral unserer Zeit, daß sie im Gegensatz einer prinzip- und zusammenhanglosen Casuistik sich auf Prinzipien stelle, mehr mit Grundsätzen als mit einzelnen Fällen sich beschäftige; daß sie, frei von den leeren Subtilitäten und dialektischen Unfruchtbarkeiten der Scholastik, mehr das wirkliche Leben im Auge habe; daß sie sich im Gegensatze eines dunkeln und schwärmerischen Mysticismus um klare und besonnene Erkenntniß mühe[2]). Wenn also dieses die Vorzüge sind, wodurch sich die neue Moral von der alten unter-

1) Moral 2. und 4. Aufl. Bd. 1. S. 63—70.

2) A. a. O. S. 77 und 78.

scheidet, so sieht man, wie das dieser oben gespendete Lob zu deuten ist.

366. Nichtsdestoweniger hätte Hirscher seine Gedanken über die verschiedenen Weisen, die Moral zu behandeln, verfolgend mit der Vorzeit sich aussöhnen können. Um uns hierüber näher auszusprechen, müssen wir jedoch vorher über die Bestimmung jener Weisen einiges bemerken. Wenn Hirscher, um die scholastische Moral zu kennzeichnen, sagt, sie strebe darnach, was über das christliche Leben der Glaube lehre, zum klaren, gründlichen und zusammenhangenden Begriff zu gestalten; so ist dagegen nichts zu erinnern: aber wenn er dann der Mystik die Pflege und Vervollkommnung des innern Lebens, der Casuistik die Regelung der praktischen Kraft, die nach außen wirkt, zuweist; so können wir nicht ganz einverstanden sein. Nach der gewöhnlicheren Art zu reden, ist zwar die Mystik auf die Lehre von der Beschauung oder jenem Umgange mit Gott, der besondere Gnaden voraussetzt, beschränkt: aber wenn man die Weisen, in welchen die christliche Moral behandelt wird, auf die scholastische, mystische und casuistische zurückführen will; so muß man die Mystik in jener weiteren Bedeutung fassen, der zufolge sie die Ascese einschließt, und folglich eine Anleitung zur christlichen Tugend und Gottseligkeit ist. (n. 24.) Als solche pflegt sie zwar vor allem das innere Leben, aber regelt auch diesem gemäß das äußere. Sie setzt den Unterricht in der Glaubens- und Sittenlehre voraus, und ist bemüht, durch nähere Betrachtung der einen wie der andern den Weg des Heils zu ebnen, und zum Wandel auf demselben zu ermuntern. Zu dem Ende erörtert sie den Inhalt der Glaubenswahrheiten in einer Weise, die geeignet ist, durch sie das Herz zu rühren und den Geist zu erheben; sie giebt eine genauere Kenntniß von allen Tugenden und Gnadengaben, theils um Hochschätzung und Verlangen nach denselben zu erwecken, theils um die Mittel und Wege, welche die christliche Klugheit für ihre Erwerbung vorschreibt, zu erklären. — Die Casuistik unterscheidet sich von ihr nicht sowohl dadurch, daß sie das äußere Handeln regelt, als vielmehr dadurch, daß sie mit Schärfe und Bestimmtheit zu entscheiden sucht, was in den verschiedenen Lagen und besonders in schwierigen und verwickelten Fällen des Lebens erlaubt und unerlaubt, was strenge Pflicht, was Rath, was schwere oder leichte Vergehung sei. Die Mystik und

Ascese richten ihren Vortrag an die Gläubigen selbst; oder wenn sie sich an den geistlichen Führer wenden, so wollen sie ihn in Stand setzen, Seelen, die seiner Leitung sich anvertrauen, in der christlichen Gottseligkeit durch Rath und Ermahnung weiter und immer weiter zu führen. Die Casuistik hingegen ist nicht für die Menge der Gläubigen bestimmt; sie setzt wissenschaftliche und insbesondere theologische Bildung voraus, und bezweckt den Seelsorgern und den geistlichen Behörden ihr Richter- und Lehramt zu erleichtern. Am meisten zwar bei Spendung der Sakramente, aber auch bei vieler anderer Gelegenheit muß der einzelne Priester, muß die Behörde bald über das Geschehene entscheiden, ob es Sünde enthalte, welcher Art und wie schwer dieselbe sei; bald mit Bestimmtheit erklären, ob etwas geschehen dürfe oder nicht. — Wie aber verhält sich zur casuistischen und mystischen Moral die scholastische? Sie ist die Grundlage, aber auch das belebende Element, die Seele von beiden. Denn sie erhebt theils unmittelbar aus der göttlichen Offenbarung, theils aus den dogmatischen Wahrheiten eben jene Grundsätze, von welchen, sei es die Mystik, sei es die Casuistik ausgehen, und alle ihre einzelnen Vorschriften unter sich und mit dem Ganzen der christlichen Wahrheit verbunden werden. Daher kann man denn auch bemerken, daß die Casuisten ihre Entscheidungen und die Asceten ihre Vorschriften fast überall auf eine Lehre der Scholastiker und namentlich des h. Thomas stützen. — Weil jedoch die Grundsätze mehr oder weniger allgemein sind; so versteht es sich von selbst, daß die scholastische Moral, je vollständiger sie ist, desto mehr auch schon in das Leben eingehen muß: und deßhalb läßt sich von jener des h. Thomas sagen, daß sie einen großen Theil sowohl der Mystik als der Casuistik einschließt. Betrachtet man den Zweck des Ganzen, so sind diese drei Zweige der praktischen Theologie ohne Zweifel verschieden; aber sie sind dennoch so mit einander verwandt, daß sich für das Einzelne des Inhalts keine scharfe Gränzlinien ziehen lassen.

367. Weil nun aber die Behandlungsweise dem Zweck entsprechen muß; so kann gewiß nichts ungerechter sein, als in Bezug auf sie von der einen dieser Wissenschaften zu fordern, was die andere zu leisten hat. Und doch haben die Klagen Hirscher's, mit denen wir uns hier zu beschäftigen haben, darin ihren Grund.

Kehren wir, um uns hiervon zu überzeugen, zu der Erklärung, die er von der Moral gab, zurück. Sie ist ihm „die Lehre von der durch Christus vermittelten wirklichen Wiederkehr und Wiedereinsetzung des Menschen in die Kindschaft Gottes," oder auch „die Lehre von der Zurückführung des Menschen durch Christus zum Reiche Gottes."[1]) Auch der h. Thomas faßt die Moral als Lehre von der Rückkehr des Menschen zu Gott; bei ihm jedoch hat diese Erklärung den Sinn: die Moral lehre, wie der Mensch, der aus Gott seinen Ursprung habe, zu Gott zurückkehren könne, um in ihm glückselig und des ewigen Lebens theilhaftig zu werden; — während Hirscher von der Wiedereinsetzung in den Stand der Kindschaft redet, in dem der Mensch ursprünglich erschaffen war[2]). Er will nun damit gewiß nicht sagen, die Moral lehre, wie wir mit Gott wieder versöhnt und in den Stand der Gnade versetzt werden: denn er würde dadurch die Bekehrung und Rechtfertigung für den Gegenstand der Moral erklären, einen nicht ausgedehnten Abschnitt mit dem Ganzen verwechselnd. Seine Erklärung also hat den Sinn: die Moral lehre, wie der Mensch durch Christus dahin gebracht werde, wieder Kind Gottes zu sein und als solches zu leben. Dann möchte aber seine Erklärung von der üblichen wenig verschieden scheinen. Denn nach dieser lehrt die Moral, wie unser Leben auf Erden beschaffen sein muß, um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. — Jedoch der Unterschied wird dadurch bedeutungsvoll, daß Hirscher nicht dies Leben der Kinder Gottes und Erben des Himmelreiches, sondern die Zurückführung des Menschen zu diesem Leben als Gegenstand der Moral bestimmt. Nach der gewöhnlichen Erklärung ist die Moral die Lehre von der christlichen Tugend und

---

1) A. a. O. S. 9.

2) Er beginnt seine Moral also: „Gott hat uns erschaffen, daß wir seine Kinder und sein Reich wären auf Erden, wie es die hl. Engel sind im Himmel. — Allein wir fielen von Gott und seinem Reiche ab. — Doch Gott, welcher, ob auch ein Geschöpf untreu werde, dennoch treu bleibt, traf von Anbeginn mannigfache Vorkehrungen, um uns von unserm Falle zurückzuführen, und sendete uns in der Fülle der Zeiten als Erlöser und Wiederbringer seinen eingebornen Sohn in der Person Jesu von Nazareth. — Unsere Aufgabe war sofort, diesen Sohn und Heiland aufzunehmen, und uns durch Ihn zur Kindschaft Gottes und zur Gemeinschaft seines Reiches zurückführen zu lassen."

Vollkommenheit; nach Hirscher's Erklärung hat sie zu lehren, wie der Mensch zu dieser Tugend und Vollkommenheit gelange.

Man durchlese die Vorreden, in welchen Hirscher die Ansichten, die ihn bei Verfassung seines Werkes geleitet haben, entwickelt; jene ersten Abschnitte, in welchen er vom Begriffe, von der Aufgabe, von der Eintheilung der Moral und ihrem Verhältnisse zur Dogmatik und andern Wissenschaften handelt: und man wird finden, daß dies der ihn ganz und gar beherrschende Gedanke ist: die Moral soll nicht bloß eine Theorie von der christlichen Tugend geben, sie soll den Menschen vermittelst der großen Wahrheiten des Christenthums zu dieser Tugend hinführen. Nun ist aber dies vielmehr die besondere Aufgabe, welche die Mystik (im weiteren Sinne des Wortes) sich stellt. Denn wie die Casuistik die Sittenlehre behandelt, um nach ihren Grundsätzen Zweifel, welche das Leben bietet, zu lösen, und die Scholastik, um ihre einzelnen Lehren aus ihren Grundsätzen zu begreifen; so die Mystik, um das Streben nach ihrem Ideal zu wecken und zu leiten. Aber soll nicht jede, auch die scholastische und casuistische Moral die Heiligung der Menschen bezwecken? Ohne Zweifel; aber auch die Dogmatik dienet diesem Zwecke. Etwas anderes jedoch ist es, daß eine Wissenschaft dazu diene, die Menschen zur Gottseligkeit zu führen; und etwas anderes, daß sie diese Führung zum nächsten Zwecke und zum Gegenstande habe. Hirscher hätte also stets vor Augen haben sollen, was er, von diesen drei Zweigen der Moral redend, — freilich erst in der vierten Auflage — selbst bemerkt: „Die verschiedenen Darstellungsweisen giengen durch alle Jahrhunderte herab neben einander und ergänzten und beschränkten sich auf diese Weise theils stillschweigend und factisch, theils förmlich und offen." (S. 71.) Statt dessen ereifert er sich bald wider die Casuistik, bald wider die Scholastik der Vorzeit; weil sie das sittliche Leben, von dem sie handeln, nicht auch durch eine fruchtbare Darstellung der christlichen Wahrheit zu fördern suchen; ganz vergessend, daß neben der Casuistik und Scholastik Mystik und Ascese und zwar sehr oft von denselben Schriftstellern betrieben wurden.

368. Man könnte aber zweifeln, ob er auf die so reiche und so vorzügliche Litteratur der Ascetik, welche wir als Erbe von unsern Vätern überkommen haben, aufmerksam geworden sei. Denn was er von der Mystik sagt, entspricht vielmehr der Mystik im

engeren Sinne des Wortes, und die Schriftsteller, die er namhaft macht, haben sich fast alle meistens mit dieser beschäftigt. Gerade bei den Asceten aber hätte er reichlich gefunden, was er in der wissenschaftlichen Moral der Vorzeit vermißte. Auch sie jedoch verfahren je nach dem Zweck, den sie vornehmlich verfolgen, in verschiedener Weise. Die einen beabsichtigen vor allem, das Herz zu rühren, und den Willen zu heilsamen Entschlüssen zu bewegen. Diese also legen die Wahrheiten der Religion in ergreifender Weise vor, und bringen ihren Inhalt mit den Forderungen der christlichen Sittenlehre in Verbindung. Sie setzen den Unterricht in dieser voraus, und erweitern denselben nur, insofern sie gelegentlich bald von dieser, bald von jener Tugend oder den entgegengesetzten Lastern reden[1]). Andere bezwecken umgekehrt vorzüglich eine vollkommnere Unterweisung in der christlichen Tugendlehre, und benutzen die dogmatischen Wahrheiten nur, um die Natur, den Werth, die Nothwendigkeit der Tugenden, von denen sie handeln, darzuthun[2]). Aber es giebt auch Asceten, die beides, jene fruchtbare, auf das Leben angewendete Betrachtung der Heilswahrheiten, und diesen vollständigen und geordneten Unterricht über christliche Tugend und Gottseligkeit verbinden, und darum in vollerem Sinne leisten, was Hirscher von jeder Moral fordern zu müssen glaubt[3]).

Daß vorzüglich dieses Mißverständniß Hirscher's Urtheil über die Vorzeit irreleite, wird uns auch dadurch bestätigt, daß wir bei den Asceten nicht bloß jene Behandlungsweise der christlichen Wahrheiten, die er will, sondern auch eine Anordnung des Stoffes finden, die seiner Ansicht zum großen Theil entspricht. Denn sie legen meistens ihrem Vortrage die bekannte Eintheilung in den Weg der Reinigung, den Weg der Erleuchtung und den Weg der Vereinigung

1) Ludov. Granat. Catech. in symb. De Ponte. Meditationes. — De Sacramentis. — Bellarmini opuscula ascetica. Rogacci. De uno necessario. —

2) De Ponte. De statibus. — Dux spiritualis. Le Gaudier. De perfectione vitae spiritualis. Neumaier. Wahrer Begriff der ascetischen Theologie.

3) S. François de Sal. Philothée. — Abelly. Sacerdos christ. — Segneri. Il cristiano istruito nella sua legge. — Rodriguez. Della perfezione crist.

St. Jure. De la connaissance et de l'amour de N. S. I. Chr.

zu Grunde, und stellen also, nach Hirscher's Weise zu reden, das Reich Gottes in seinem Werden, seinem Wachsthum und seiner Vollendung oder Herrschaft dar. Denn der Weg der Reinigung ist die Bekehrung und fortschreitende Besserung, der Weg der Erleuchtung das Wachsthum in der Tugend, der Weg der Vereinigung der Wandel in vollkommner Liebe Gottes.

369. Hirscher hätte also der Vorzeit nur vorwerfen können, getrennt zu haben, was seiner Ansicht nach zu verbinden war. Denn wenn er nicht mißbilligt, daß die Moral auch scholastisch und casuistisch verfahre; zugleich aber fordert, daß sie geeignet sei, zum Streben nach christlicher Tugend zu bewegen: so hätte er auf Vereinigung der oft erwähnten drei Weisen der Darstellung dringen müssen. Und es scheint, daß er bei Verfassung seines eigenen Werkes von diesem Gedanken geleitet war. Zwar bemerkt er am Schlusse der Vorrede, daß er kein Lehrbuch der Moral habe schreiben wollen; denn sonst hätte er auf manches, was er nun minder beachtete, mit besonderer Sorgfalt sehen müssen. Allein er hat auch ganz gewiß kein bloßes Erbauungsbuch schreiben, sondern die christliche Moral, wie er sehr bestimmt erklärt, wissenschaftlich behandeln wollen[1]). In der That ist zwar sein Werk, sehe man auf Inhalt oder Form, vornehmlich ein ascetisches; doch werden in demselben manche Fragen, die der Casuistik und Scholastik angehören, erörtert, und die Anlage des Ganzen ist doch immer die eines Lehrbuches. — Er hatte bei Verfassung desselben, wie er sagt, zunächst Seelsorger, dann auch gebildete Christen überhaupt im Auge; und es ist in der ganzen Vorrede klar ausgesprochen, daß er vorzüglich beabsichtigte, durch seine Darstellung des Reiches Gottes seine Leser zu bewegen und anzuleiten, dasselbe in sich und Andern zu fördern. Nun meinen wir zwar, daß er diesen Zweck besser erreicht haben würde, wenn er durchweg die ascetisch-mystische Behandlungsweise befolgt hätte. Denn was er aus der Scholastik und Casuistik hie und da aufgenommen hat, ist so wenig und so ungenügend behandelt, daß es für die wissenschaftliche Bildung von nicht großer, und für die Leitung der Seelsorger in schwierigen Fällen von keiner Bedeutung ist. Indeß welchen Werth und Nutzen Hirschers Moral haben

1) Bd. 1. S. 3.

möge, darauf kommt es hier nicht an; was wir sagen wollen, ist, daß eine Behandlung der Moral, welche dem dreifachen Zweck der Scholastik, Casuistik und Mystik zugleich entsprechen soll, den größten und vielleicht unüberwindlichen Schwierigkeiten unterliegt. Hätte Hirscher mit der Ausführlichkeit, womit er z. B. über die Nothlüge redet, alle anderen schwierigen und zweifelhaften Lehrpunkte, die es zum wenigsten ebenso sehr als dieser verdienten, besprochen; hätte er alle mehr casuistischen Fragen so vollständig als jene von der Zurückerstattung behandeln; und dann überdies der speculativen Erörterung aller Grundsätze so viel Aufmerksamkeit als der erbaulichen Darstellung der Grundwahrheiten schenken wollen: so würden statt drei zwölf Bände nicht genügt haben. —

370. Doch nicht bloß die große Ausdehnung, welche ein solches Werk erhalten würde, räth von diesem Unternehmen ab. Zwar hemmt die Betreibung des einen jener Fächer keineswegs den Fortschritt in dem andern: im Gegentheil kann und soll er ihn fördern. Durch die Anwendung der ethischen Grundsätze auf das Leben, womit sich die Casuistik befaßt, werden diese Grundsätze, deren tiefere Erörterung die Scholastik unternimmt, nur um so vollständiger erkannt; und das Licht, welches die scholastische Behandlung über sie verbreitet, ist für die fruchtbare Betrachtung und höhere Beschauung nichts weniger als verloren. Aber daraus folgt nicht, daß es gerathen sei, in denselben Schriften sich in dieser verschiedenen Weise mit den ethischen Wahrheiten zu beschäftigen. Davon abgesehen, daß die mystische Behandlung eine andere Gemüthsverfassung als die scholastische und casuistische erfordert; können auch der Vortrag und die Anordnung des Stoffes, sollen sie anders dem Zwecke entsprechen, nicht die gleichen sein. Somit möchte die Sitte der Vorzeit, die eine Darstellung von der andern zu trennen, in der Natur der Dinge ihre Rechtfertigung finden. Uebrigens haben, wie die Väter, so auch die Theologen der vergangenen Jahrhunderte uns manche Werke hinterlassen, in welchen die wissenschaftliche und die erbauliche Darstellung mit Erfolg verbunden sind; aber es sind solche, die sich auf die Erörterung einzelner Abschnitte, sei es der Moral, sei es der Dogmatik beschränken[1]).

---

1) S. François de Sal. Théotime. Lessius. De div. nominibus. Nieremberg. Opera varia.

371. Allein wie oben gesagt wurde, sollen Mystik und Casuistik aus der Scholastik ihre Prinzipien empfangen, und als mehr praktische Disciplinen in ihr, der speculativen, wurzeln. Nun ist aber eben dies die Klage Hirscher's wider die Casuistik, daß sie um Prinzipien sich nicht kümmere, und wider die Scholastik, in jene Prinzipien, aus denen das christliche Leben hervorgehen muß, nicht eingedrungen zu sein. Er mißbilligt nicht, daß es auch eine casuistische Moral gebe; aber die Casuistik, die es wirklich giebt, hörten wir ihn bald eine „prinzip- und zusammenhanglose," bald auch eine „geistlos fortgesponnene" nennen. Es ist wahr, daß er dann auch wiederum bemerkte, man habe sich in der Casuistik nicht begnügt, Fälle anzuhäufen, sondern Scholastik und Casuistik vereinigend allgemeine Grundsätze vorausgeschickt oder einverleibt. Aber er sagte dies von „den vortrefflichsten" unter den Casuisten; und so müssen wir annehmen, daß ihm zufolge die Casuistik überhaupt princip- und zusammenhangslos gewesen, von einigen wenigen jedoch auch wissenschaftlich behandelt worden sei. Wie wenig nun ist dies sein Urtheil auf Wahrheit gegründet! Fast alle Casuisten schicken nicht etwa bloß allgemeine Grundsätze voraus, sondern ordnen auch vermittelst dieser ihren ganzen Lehrvortrag zu einem Ganzen. Natürlicherweise sind hierin die einen minder glücklich als die andern: wie es in allen Zweigen der Wissenschaft immer nur wenige giebt, welche die ihnen gestellte Aufgabe mit Auszeichnung lösen. Jene aber, welche keinen Zusammenhang in das Ganze brachten, haben doch ganz gewiß immer die Prinzipien, welche einzelnen Theilen oder Abhandlungen zu Grunde liegen, eingeschaltet und erörtert. Dies schließt nicht aus, daß man auch Bücher verfaßte, in denen nur einzelne Fälle vorgelegt und besprochen wurden. Giebt es ja außer den Werken, in welchen z. B. die Grundsätze der Geometrie oder Arithmetik behandelt, und dann auf concrete Fälle angewendet werden, auch bloße Sammlungen von Aufgaben, mit oder ohne Lösung derselben. Wie unbillig es also wäre, diese zu tadeln; weil sie nicht sind, was sie nicht sein wollen, Lehrbücher der angewandten Mathematik: so unbillig ist es, an Werken, in welchen einzelne Gewissensfälle untersucht werden, den Mangel wissenschaftlichen Zusammenhangs zu rügen. Sie machen keinen Anspruch darauf, Lehrbücher der casuistischen Moral zu sein. —

372. Hier ist nun auch der Ort, auf die beiden Einreden, deren wir am Schlusse des vorigen Abschnittes erwähnten, zu antworten. Die erstere lautete dahin: die Moral müsse mit der Lehre von der christlichen Heilsanstalt nicht bloß zusammenhangen, sondern aus derselben als ihrer Grundlage hervorgehen. Nun werde aber beim h. Thomas die ganze Moral abgehandelt, bevor auch nur die Lehre vom Erlöser und seinem Werke vorgetragen sei. — Wäre, antworten wir, die Moral wirklich, wie Hirscher behauptet, die Lehre von der Wiedereinsetzung des Menschen in die Kindschaft Gottes; so wäre jenes Verfahren des h. Thomas nicht zu rechtfertigen. Allein wofern wir unter Moral hier nicht jene besondere Darstellung, die Hirscher selbst als die mystische (ascetische) von der scholastischen unterschied, verstehen; so ist ihre Aufgabe keineswegs, zu lehren, wie der Mensch durch Christus zur Heiligkeit eines Kindes Gottes gelange, sondern welches jene Heiligkeit sei, die der christlichen Offenbarung gemäß zum ewigen Leben führt. Was also Suarez oben von der Gnadenlehre sagte, das gilt von der christlichen Sittenlehre überhaupt. Auch wenn der Mensch nicht fiel, und folglich keines Erlösers bedurfte; bedurfte er doch, um als Kind Gottes des ewigen Lebens theilhaftig zu werden, der Gnade, und mußte durch sie zur Gemeinschaft mit Gott erhoben, die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und durch sie und in ihnen alle übrigen, die Gottesverehrung, die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit u. s. w. üben. War aber diese Heiligkeit des Lebens auch für den unschuldigen Menschen der Weg, der ihn zum seligen Besitze Gottes führen sollte; so muß sie unabhängig von dem Erlöser und seinem Werke dargestellt und begriffen werden können. Und gewiß alle jene dogmatischen Wahrheiten, aus welchen diese christliche Heiligkeit und zwar wie aus ihrem tiefsten Grunde und wahrsten Geiste begriffen wird, hatte der h. Thomas im ersten Theile seines Werkes erörtert; dort nämlich, wo er von Gott, als dem lebendigen Inbegriff alles Guten und Vollkommnen, als dem Urheber und Endziel alles Geschaffenen; wo er von der Berufung der Engel und Menschen zur Anschauung seiner Wesenheit, von den übernatürlichen Gaben, die er ihnen zu dem Ende schenkte, von der Inwohnung des h. Geistes, von der ebenbildlichen Natur des Menschen und allen seinen Fähigkeiten handelte.

373. Dagegen wird man einwenden: wenn auch die Heiligkeit, welche von uns gefordert wird, an sich dieselbe sei, in welcher der Mensch, wenn er nicht gefallen wäre, hätte wandeln müssen; so erhalte nichtsdestoweniger unser Leben durch den Kampf wider das Böse eine andere Beschaffenheit. Ferner dürfte man erinnern, daß Hirscher ganz gewiß mit Recht Christus als den Mittelpunkt des christlichen Lebens betrachtet, und die ganze Moral auf ihn gestützt wissen wolle.

Allein so wahr alles dieses ist, kann es unsere Ansicht über die Weise, in welcher der h. Thomas die Moral lehret, nicht ändern. Ohne Zweifel ist die Art und Weise, in welcher der gefallene Mensch die Tugend üben muß, verschieden von jener, in welcher sie der Unschuldige üben konnte. Aber hatte nicht eben deßhalb der h. Thomas im allgemeinen Theile seiner Moral von der Erbsünde und ihren Folgen gehandelt? Wie also die Heiligkeit, welche dem Kinde Gottes geziemt, aus den oben erwähnten Wahrheiten; so wird der Kampf, ohne welchen sie im gefallenen Menschen nicht möglich ist, aus dieser Lehre von der Erbsünde verstanden. Was aber die Rechtfertigung betrifft, so setzt sie allerdings die Erlösung voraus, wird aber auch vom h. Thomas deßhalb in der Lehre von den Sakramenten von neuem und ausführlicher behandelt. Ueberhaupt läugnen wir durchaus nicht, daß manche Punkte, die in der Moral zur Sprache kommen, in der Lehre von der Erlösung vollständiger und tiefer aufgefaßt werden. Allein derartige Wiederholungen sind bei jeder Lehrweise und jeder Anordnung unvermeidlich: hat sich ja auch Hirscher ihretwegen in der Vorrede entschuldigen müssen.

374. Wenn er aber darauf dringt, daß, wie für das Leben des Christen, so auch für die Moral, als die Lehre von diesem Leben, Christus der Mittelpunkt sein muß; so beruft er sich ohne Zweifel auf eine allgemein anerkannte, und wie wir gesehen haben, namentlich vom h. Thomas stark hervorgehobene Wahrheit. Aber wie und wodurch ist Christus der Mittelpunkt, um den sich unser Leben bewegen soll? Er ist uns, nachdem wir die Kenntniß des Heiles und des Weges zu ihm fast gänzlich verloren hatten, von Gott zum Lehrer gegeben; sein Wort ist das Licht, das in unsere Finsterniß leuchtet. Er hat uns ferner diese Heiligkeit durch sein Leben auf Erden in ihrer ganzen Liebenswürdigkeit gezeigt; damit

wir von diesem Ideale angezogen, wie wir das Bild des irdischen Menschen getragen haben, also auch das Bild des himmlischen zu tragen beflissen seien. Aber was mehr ist, sich selbst zum Sühnopfer für unsere Sünden darbringend, hat er uns den verlorenen Anspruch auf das himmlische Erbe wieder erworben, und die Quelle der Gnaden, ohne welche wir weder Kinder Gottes sein, noch als Kinder Gottes leben können, wieder eröffnet. Folgt nun aber daraus, daß wir nicht mit der Erwägung jener seiner Lehre von unserm Berufe und der ihm entsprechenden Heiligkeit beginnen, und dann erst in seinem Leben das Vorbild dieser Heiligkeit und in seinem Leiden und Sterben die Wohlthat der Erlösung betrachten dürfen? Wenn jene Lehre nur aus dieser Wohlthat, wie Hirscher behauptet, verstanden werden könnte; dann hätte er Recht. Aber dem ist nicht so. Den Grund, weßhalb von uns die Heiligkeit, die Christus lehrt, gefordert wird, finden wir in Gott und dem Berufe, ihm ewig anzugehören; den Grund aber, weßhalb auch wir Sünder noch zu jener Heiligkeit und durch sie zum Besitze Gottes gelangen können, den, ja, finden wir nur im Erlösungswerke. Deßhalb also, weil Hirscher meinte, die Moral sei die Lehre von der Wiedereinsetzung des Menschen in die Kindschaft Gottes; meinte er auch, daß sie alles Grundes entbehrte, wenn sie nicht vom Werke der Erlösung ausgienge. Es ist aber die Moral vielmehr die Lehre von der Tugend und Heiligkeit, die vom Kinde Gottes gefordert werden: weßhalb sollte sie also nicht vielmehr von Gott und der göttlichen Kindschaft beginnen, und dann erst die Frage beantworten, wodurch Gott es uns trotz unserer Sündhaftigkeit ermöglicht habe, seine Kinder und Erben zu sein? Der h. Thomas bestimmt als dritten Hauptpunkt der ganzen Theologie die Rückkehr des Menschen zu Gott, aus dem er seinen Ursprung hat. Es zerfällt aber dieser Punkt in zwei Theile: im ersten, der Sittenlehre, wird uns der Weg der Tugend, der zu Gott führt, im zweiten der Erlöser gezeigt, der diesen Weg uns wieder eröffnet hat und auf ihm vorangeht. Ließe sich da wohl einwenden, daß diese Anordnung nicht in der Natur der Dinge gegründet, oder nicht geeignet sei, die Lehre vom christlichen Leben mit der Person des Erlösers zu verbinden?

Uebrigens behaupten wir, wie unsere Leser schon wissen, nicht, daß die vom h. Thomas gewählte Ordnung die allein zulässige sei; wir vertheidigen sie nur wider den schweren Vorwurf, daß in ihr die christliche Moral von Christus getrennt, und ihres tiefsten Grundes beraubt werde. Könnte man diesen letzten Vorwurf nicht vielmehr Hirscher machen? Der tiefste Grund der christlichen Moral ist Gott als unser Endzweck, ist unser Beruf zur Anschauung seiner Wesenheit. Diese Lehre aber hat Hirscher kaum berührt. Um ferner aus diesem Grund das christliche Leben seiner Eigenthümlichkeit nach zu verstehen, ist es unumgänglich, die Uebernatürlichkeit jenes unseres Berufes wohl zu erwägen, und diese hat Hirscher nicht nur nicht gewürdigt, sondern — und zwar gerade in seiner Lehre von der Grundlegung des göttlichen Reiches, — wenn auch ohne es zu wissen, durch seine ganze Darstellung geläugnet [1]). —

375. Um nun auf die andere Einrede zu kommen, so ist es wahr, daß der Zusammenhang, in welchem die Lehrpunkte der Moral mit den dogmatischen Wahrheiten stehen, beim h. Thomas in kurzer und einfacher Sprache angegeben, und zuweilen mehr angedeutet, als ausgesprochen wird. Hirscher im Gegentheil, „bediente sich," wie er sagte, „einer Schreibart, welche nur dann gebilligt werden kann, wenn man ihm zugiebt, daß er sich den Zweck setzen durfte, für das, was er lehrte, auch anzusprechen" [2]). Wir unsererseits geben ihm dies gern zu, und wenn er zu diesem Zwecke jenen Zusammenhang oftmals ausführlich und in rednerischer Weise darstellt; so tadeln wir dies um so weniger, als er seiner Erklärung zufolge kein Lehrbuch verfassen wollte, und in einer Zeit, wo die rationalistische Verflachung der christlichen Lehre so allgemein geworden war, eine solche Hervorhebung der Geheimnißlehre in der Moral vorzüglich Noth that. Aber mit Berufung auf das, was oben von den verschiedenen Weisen, die Moral zu behandeln, gesagt wurde, dürfen wir behaupten, daß in einem wissenschaftlichen Werke, welches bestimmt ist, Lehrbuch zu sein, Kürze und Schlichtheit der Sprache überall, besonders aber dort, wo keine Beweise zu führen und keine Schwierig-

---

1) S. oben Bd. 2. n. 207 ff. 379 ff.

2) Vorrede S. VIII.

keiten zu lösen, sondern nur Gesichtspunkte zu eröffnen und Wahrheiten zu verbinden sind, als Vorzüge betrachtet werden müssen.

Doch wie immer es sich damit verhalte, uns kommt es nur darauf an, daß der Zusammenhang, von welchem die Rede ist, in dem Lehrvortrag des großen Scholastikers vorhanden ist, und dem aufmerksamen Leser nicht verborgen bleibt. Zum Beweise berufen wir uns auf Thatsachen. Die Betrachtungen des ehrw. Ludwig de Ponte gehören zu jenen ascetischen Werken, welche nicht sowohl die Lehre von der christlichen Vollkommenheit entwickeln, als vielmehr durch Erörterung der Glaubenswahrheiten zum Streben nach jener Vollkommenheit bewegen, und folglich ganz und gar in dem Zusammenhang der Glaubenslehre mit dem sittlichen Leben gegründet sind. Der Verfasser beginnt von der Erschaffung und der Bestimmung des Menschen, geht zur Erwägung der Sünde und aller ihrer ewigen und zeitlichen Strafen über, und schließt im ersten Theil mit der Bekehrung des Sünders. In den folgenden vier Theilen werden alle Geheimnisse der Menschwerdung und Geburt, des Lebens, des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Gottmenschen vorgelegt. Der letzte ist der Beschauung Gottes und seiner Vollkommenheiten, insbesondere auch seiner Vorsehung gewidmet, wo auch die Kirche und Sakramente in den Kreis der Betrachtungen gezogen werden. Nun wohlan, dieses Werk, das wie kein anderes seiner Art in der ganzen Christenheit verbreitet, das in alle Sprachen Europa's übertragen und auch noch in diesen unsern Tagen mehrmalen aufgelegt worden, dessen sich also seit Jahrhunderten die Christen, welche durch Betrachtung der Glaubenswahrheiten zur Vollkommenheit streben, mit Vorzug bedienen: es ist, nicht etwa mit einigen Aussprüchen des h. Thomas durchwebt, sondern all überall von seiner Lehre durchdrungen; so daß der Verfasser jene tieferen und oft so überraschenden Blicke in die Geheimnisse des Glaubens und ihre Beziehung zum innern Leben vorzugsweise demjenigen verdankt, der auch ihrethalben mit Recht der englische Lehrer genannt wurde. De Ponte nämlich hatte die Summa des h. Thomas nicht durchblättert, sondern erst als Schüler und dann als Lehrer der Theologie durchforscht. — Auch andere Gelehrte, und unter ihnen namentlich der h. Franziskus von Sales haben in ähnlicher Weise durch ihre Schriften gezeigt, welche Nahrung sie für ihr geistliches Leben in

der Theologie des h. Thomas fanden. Und so möchten denn jene, welche die Scholastik mit Hirscher leer, trocken und unfruchtbar für das Leben finden, auch hier nur beweisen, daß sie sich mit den Schriften, über welche sie nach vorgefaßten Meinungen urtheilen, nie vertraut gemacht haben. —

376. Auch in der Katechetik redet Hirscher oft von der Nothwendigkeit einer für das Leben fruchtbaren Darstellung der Glaubenswahrheiten, und stellt unter andern als Grundsatz auf, „vor jeder zur Heilsordnung gehörenden Lehre seien die betreffenden Momente so anzugeben, daß die Lehre in ihrer ganzen praktischen Fülle und Kraft dastehe"[1]). Nachdem er sodann „was er mit dem aufgestellten Grundsatze meine, durch einige Beispiele anschaulich gemacht hat;" folgt, wie überall, eine herbe Beurtheilung der neueren und älteren Katechismen. Natürlicherweise fordert Hirscher nicht, daß der Katechismus ausführliche Erörterungen, wie er sie gegeben hatte, enthalte; aber doch, daß „er auf die Fruchtbarkeit der Lehre in gedrängter Kürze hinweise, und die diesfälligen Hauptmomente berühre." Daran aber sollen es besonders die älteren Katechismen fehlen lassen. „Canisius," heißt es, ist in seinem kleinen Katechismus ganz kurz. Dahingegen verbreitet er sich im großen sehr ausführlich über diesen Gegenstand" (— Jesus Christus der eingeborne Sohn des Vaters —). „Leider läuft gar Vieles auf Fragen hinaus, wie folgende: Wer hat diesen Glaubensartikel gemacht? So ist denn der Vater älter als der Sohn? Ist der h. Geist ein Vater Christi zu nennen? Wann ist die Seele Christi erschaffen und mit dem Leibe vereinbaret worden? Was machte Christus im Mutterleibe? u. s. w. — Wohl findet man außer allerlei scholastischen Bestimmungen auch das Dogmatische über die Natur des Sohnes und sein Verhältniß zum Vater und Geiste, nichts aber von der Bedeutung dieser Idee für's christliche Leben, nichts von allen jenen herrlichen Momenten, wodurch sie so allseitig, so tief und segensreich in das lebendige Christenthum eingreift"[2]).

Was sollen wir nun sagen? Von all den Fragen, die Hirscher anführt, findet sich bei Canisius auch nicht eine

1) Katechetik §. 11. S. 34.

2) Ebendas. S. 51. 52.

einzige. Auf die Frage: Was enthält der zweite Artikel: „Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingebornen Sohn?“ antwortet Canisius: „Er offenbart die zweite Person in der Gottheit, Jesus Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Jesus heißt er, weil er der Erlöser seines Volkes, und Christus, weil er mit dem heiligen Geiste gesalbt ist, voller Gnade und Wahrheit, unser Messias, König und Hohepriester, der in allem der Erste ist, dem die ganze Fülle der Gottheit wesenhaft innewohnt.“

„Er belehrt uns, daß derselbe der eingeborne Sohn Gottes, aus dem Vater von Ewigkeit wahrhaft erzeugt, gleichen Wesens mit ihm und der Gottheit nach in allem ihm gleich ist: unser aber und aller Gläubigen Herr, da er uns, die wir verloren waren, aus der Knechtschaft des Satans mit zuvorkommender Güte befreit, und vom Joche der Sünde und Verdammniß reichlich erlöset hat.“

„Auch der Gottlosen Gebieter ist er, da alles ihm zu Füßen gelegt ist. Er wird sich aber besonders dann als Herr der Herrschenden und der König der Könige den Schlechten und der ganzen Welt offenbaren; wann er alle seine Feinde, so sehr sie sich sträuben mögen, seiner Macht unterwerfen, und dem Feuer, das nicht erlöscht, gleich dem Heu überliefern wird. — Dieser ist der geliebte Sohn, unser Emmanuel, der Lehrer, den wir hören sollen: und kein anderer Name ist unter dem Himmel den Menschen gegeben, in dem wir selig werden sollen.“

Nun folgt sofort die andere Frage: „Was legt der dritte Artikel: Empfangen vom h. Geist, geboren aus Maria der Jungfrau, zu glauben vor?“

Und die Antwort lautet: „Er bezeugt, daß der Herr, welcher von Ewigkeit aus Gott dem Vater ohne Mutter geboren, unsertwegen vom Himmel herabgestiegen ist, und die menschliche Natur angenommen hat. In dieser ward er in der Zeit zu Nazareth empfangen, und unter dem Kaiser Augustus zu Bethlehem ohne Vater aus der unbefleckten Jungfrau geboren; indem nämlich die Kraft des heiligen Geistes, was alle Bewunderung übersteigt, bewirkte, daß das Wort Fleisch und Gott Mensch wurde, Maria aber zugleich Mutter Gottes und Jungfrau war.“

„Diese Empfängniß und Geburt des Sohnes Gottes in der Zeit ist der Anfang des menschlichen Heiles und das Vorbild unserer

Wiedergeburt. Denn durch diese werden wir, die wir mit dem Fluche Adams beladen in Unreinigkeit empfangen und als Kinder des Zornes geboren waren, gereinigt; aus fleischlichen Menschen zu geistigen und Kinder Gottes in Christus, dem nach des ewigen Vaters Rathschluß die Auserwählten gleichförmig werden sollen, damit, wie Paulus spricht, er unter vielen Brüdern der Erstgeborne sei." —

Wir dürfen es nun ohne weitere Bemerkungen dem Urtheile unserer Leser überlassen, ob in dieser Darstellung des Geheimnisses die für das christliche Leben bedeutungsvollen Momente übergangen seien.

Später von der Anordnung handelnd, führt Hirscher eine Reihe von Fragen an, mit welchen des seel. Canisius Katechismus für die Kleinen — (für die Kleinen!) wiederholt er in Klammern — beginnen soll. Es sind folgende: „wer ist und soll ein katholischer Christ genannt werden? — warum muß ein katholischer Christ getauft sein? — warum muß ein katholischer Christ die Lehre Christi halten? — warum muß er die Lehre Christi glauben, wie sie in der Kirche Christi gelehrt wird? — warum darf ein katholischer Christ keiner Sekte oder irrigen Lehre anhangen?" — Und nachdem Hirscher an jeder dieser Fragen getadelt hat, daß sie als bekannt voraussetze, was noch nicht bekannt sein könne; schließt er: „Es ist fast unmöglich, eine zweckwidrigere Anordnung zu erdenken, als die hier gleich auf dem ersten Blatte des Canisius befolgte ist"[1]).

Nun wohlan, von all diesen Fragen ist wiederum, die erste ausgenommen, keine einzige weder im kleinen, noch im großen Katechismus des Seligen zu finden. — So ist denn aus diesen beiden Stellen offenbar, daß Hirscher sich nie die Mühe gegeben hat, Canisius Werke, wie sie von diesem selbst veröffentlicht waren, kennen zu lernen. Und doch waren dieselben nicht bloß in allen älteren Bibliotheken zu finden, sondern noch in unserm Jahrhunderte und in seiner Nähe wieder aufgelegt worden. Dies Verfahren eines Mannes, der seit so vielen Jahren so vieles über die Verbesserung der Katechismen schreibt, muß schon deßhalb befremden, weil unter allen katechetischen Schriften wenigstens für uns Deutsche jene des s. Canisius von der größten Bedeutung sind. Nun kommt aber dazu, daß

1) Katechetik §. 32. S. 157.

Hirscher nicht etwa bloß an den angegebenen Stellen, sondern so häufig über Canisius sich tadelnd ausspricht, daß seine Katechetik beinahe eine fortlaufende Polemik wider denselben genannt werden könnte. —

Viertes Hauptstück.

Von der speculativen Theologie.

I.

Von der Aufgabe und Berechtigung der speculativen Theologie im allgemeinen.

377. Das Verhältniß der speculativen zur positiven Theologie haben wir oben (n. 11. 309.) dahin bestimmt, daß die speculative Theologie ein volleres und tieferes Verständniß dessen, was durch die positive Theologie als geoffenbarte Lehre ermittelt ist, anstrebt. Insofern sie zu dem Ende vorerst den Inhalt der Glaubenslehre schärfer zu bestimmen sucht; setzt sie nur fort, was von der positiven Theologie begonnen war, und ist von dieser noch nicht streng unterschieden. Ihre eigenthümliche Thätigkeit beginnt, wenn sie, das Verhältniß der Glaubenslehren zu einander betrachtend, für die einen die Gründe in den andern sucht. Aber sie beschränkt sich nicht hierauf, sondern trachtet auch Aufschlüsse zu gewinnen, welche in der Offenbarung nur insofern enthalten sind, als sie aus ihrem Inhalte gefolgert werden können. Und hiedurch macht sie es möglich, daß sich das wohlthätige Licht des Glaubens in die verschiedensten Zweige des menschlichen Wissens ergieße. Aber auch jenes Verhältniß, durch welches die Lehren des Glaubens sich gegenseitig voraussetzen, begnügt sie sich nicht in einzelnen zu erwägen; sondern forscht dem Zusammenhang aller nach und strebt die eine Idee der gesammten christlichen Wahrheit zu gewinnen. —

In all dieser Thätigkeit geht die speculative Theologie von den Glaubenswahrheiten als den ihr eigenen Principien aus, und kommt mit der weltlichen Wissenschaft nur dadurch in Berührung, daß sie den Inhalt derselben in höherem Lichte betrachtet. Aber sie hat auch eine Thätigkeit, in welcher sie mit dieser verkehrt. Dieselbe ist zunächst eine abwehrende, indem die Theologie, was immer die weltliche Wissenschaft wider Glaubenslehren vorbringt, als unbegründet nachweist; und hierin sind wiederum positive und speculative Theologie noch nicht streng unterschieden. Aber nun übernimmt die letztere es überdies, die erstere auch mit der weltlichen Wissenschaft wie zu einem Bunde zu vereinigen. Denn ihr eigenes Gebiet eine Zeitlang gleichsam verlassend, trachtet sie von jenem des natürlichen Wissens zu ihm den Weg zu bahnen; indem sie vermittelst der Vernunfterkenntnisse manche Lehren der Offenbarung für jeden Denkenden außer Zweifel stellt, andere aber dem Verständniß und der Würdigung nahe legt.

378. Wer immer bedenkt, daß der nächste Zweck der Offenbarung kein anderer sein kann, als die Erkenntniß der göttlichen Dinge in uns zu vermehren, und folglich unsere Vernunft zu erleuchten; und wer überdies beherzigt, daß Gott wie alle anderen Wohlthaten seiner Güte, so auch diese nicht ohne entsprechendes Mitwirken von unserer Seite ertheilt: der kann zwar über die Schranken und Bedingungen der speculativen Behandlung der Glaubenslehre, aber nicht über ihre Zulässigkeit überhaupt im Zweifel sein. Ohne alle Denkthätigkeit können wir die geoffenbarte Wahrheit auch durch den Glauben nicht aufnehmen, und ohne schärfere Bestimmung ihres Inhaltes sie weder vollständig erfassen, noch auch der Gefahr entgehen, ihr Irrthum beizumischen. Ferner ist das Licht des Glaubens nicht das einzige, ja nicht das erste, das Gott uns gegeben hat. Wohl ist es das unvergleichlich kostbarere; aber das Licht der Vernunft ist dennoch das frühere, und dem Leben unseres Geistes so wesentlich, daß wir uns seiner, so erleuchtet wir auch durch den Glauben sein mögen, nie weder im Denken noch im Handeln entschlagen können. Kann nun Gott fordern, daß wir Widersprüche dieses doppelten Lichtes in uns umhertragen? Mag es immer der Ehrfurcht, die wir ihm schulden, entsprechen, daß wir, seiner Offenbarung gewiß, alles was ihr im Gebiete des mensch-

lichen Wissens zu widersprechen scheint, von vornherein als falsch ansehen und verwerfen: so ist es doch dieser selben Ehrfurcht ebenso angemessen, daß wir jenen Schein des Widerspruches zu zerstören, und statt seiner vielmehr den Einklang des natürlichen Erkennens mit jenem des Glaubens darzuthun suchen. Und dient dieses unser Streben der Ehre Gottes, in dessen Werken nämlich Harmonie und Zweckmäßigkeit nachgewiesen wird; so ist sein Erfolg nicht weniger uns selbst ersprießlich: denn er vermehrt die Ruhe und die Freudigkeit unserer religiösen Ueberzeugung.

379. Aber von noch viel größerem Einfluß auf unsere Vervollkommnung ist das Betrachten der geoffenbarten Wahrheit selbst. Oder ist nicht die Vereinigung mit Gott des Menschen Bestimmung, und muß er nicht deßhalb mit allen Kräften des Geistes zum Göttlichen emporstreben? [1]) Es ist wahr, was man oft, wenn von speculativer Theologie die Rede ist, in Erinnerung bringt, daß Gott uns die Offenbarung gegeben, damit wir unser Leben heiligen. Aber gerade diesen Einfluß wird dann die Offenbarung am meisten üben, wenn uns der Zusammenhang ihrer Lehren unter sich und mit unserer übrigen Erkenntniß enthüllt, wenn ihr reicher Inhalt uns durch das Denken erschlossen wird. Wir können nicht verlangen, lieben, verehren, was wir nicht erkennen; und unsere Liebe und Verehrung wird, wofern unsere Gesinnung gut ist, mit der Erkenntniß wachsen. Sodann ist zwar, was Gott geoffenbart hat, geeignet, unser Streben nach Tugend zu fördern; aber es folgt nicht, daß es dazu allein geoffenbart sei. Das Erkennen hat nicht bloß Werth, weil es den Willen bewegt und leitet, sondern auch, weil es die Vernunft vervollkommnet, und uns in den geistigen Besitz der höchsten Güter setzt. Es ist die Voraussetzung des guten Wollens und Thuns; aber es ist auch seine beseligende Frucht und Belohnung. Darum läßt die h. Schrift im Buche der Weisheit Salomon sagen, daß Gott ihm, weil er Zucht und Weisheit liebte, „die wahre

1) Cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad Deum, oportet, quod homo ex omnibus, quae in ipso sunt, quantum potest, ad divina innitatur, et adducatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet, secundum illud Ps. 72, 27. „Mihi adhaerere Deo bonum est.“ S. Thom. Sup. Boeth. de Trin. q. 2. a. 1.

Erkenntniß der Dinge, die da sind, verlieh.“ (7, 17.) Er redet hier von der Erkenntniß der Geschöpfe; von der Erkenntniß Gottes aber ruft er aus: „Dich erkennen ist vollendete Gerechtigkeit, und deine Gerechtigkeit und Kraft wissen die Wurzel der Unsterblichkeit.“ (15, 3.) Und spricht nicht unser Herr selbst: „Dies ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den einzig wahren Gott, und den Du gesandt hast, Jesus Christus.“ (Joh. 17, 3.) Auch der Apostel wünscht in seinen Sendschreiben oftmals den Gläubigen, daß sie wie an aller Tugend und Heiligkeit, so in der Wissenschaft und Erkenntniß des Heiles wachsen [1]). Er stellt aber dieses Wachsthum in der Erkenntniß auch als eine Frucht der Liebe und der guten Werke dar. Wenn Christus durch den Glauben in unseren Herzen wohnt; so werden wir in der Liebe gegründet, und deßhalb im Stande sein, die göttlichen Vollkommenheiten und die Liebe Christi, die alles Wissen übersteigt, mit den Heiligen zu erkennen [2]). Und mit noch größerer Bestimmtheit unterscheidet er die Erkenntniß, welche dem frommen Wandel vorleuchtet, von jener, welche ihm als Belohnung folgt; indem er betheuert, unaufhörlich zu beten und zu verlangen, daß die Gläubigen mit Kenntniß des göttlichen Willens erfüllt werden in aller Weisheit, und an guten Werken fruchtbar, in der Wissenschaft Gottes zunehmen [3]). Das Wissen also soll zum frommen Wandel, und der fromme Wandel wieder zu höherem Wissen führen. Endlich aber wird ja nicht bloß der Rath, sondern auch die Wissenschaft, und nicht bloß die Weisheit, sondern auch die Einsicht unter

---

1) Rom. 15. 14. — 1. Cor. 1, 5. — 2. Cor. 4, 6. — Eph. 1, 17. — Col. 3, 16.

2) (Propter quod peto, ... ut det vobis . . . .) Christum habitare per fidem in cordibus vestris: in charitate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum; scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.
Eph. 3, 17—19.

3) Non cessamus pro vobis orantes et postulantes, ut impleamini cognitione voluntatis ejus in omni sapientia et intellectu spiritali, ut ambuletis digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes et crescentes in scientia Dei. Col. 1, 9. 10.

die Gaben des h. Geistes, die wir begehren und in uns vervollkommnen sollen, gezählt. Diese Gaben werden nämlich also unterschieden: Der Rath leitet uns im Leben; die Wissenschaft setzt uns in Stand, von unserer Hoffnung Rechenschaft zu geben; die Weisheit, welche aus der Liebe entspringt, ist die Fähigkeit, alles nach dem Geiste Gottes zu beurtheilen; die Einsicht (intellectus) aber das tiefere Verständniß der geoffenbarten Wahrheit. Wenn nun, wie mit Gregor dem Großen der h. Thomas sagt, die Einsicht ohne Weisheit unnütz ist; so ist jedoch nach denselben hh. Lehrern auch die Weisheit ohne Einsicht unvollkommen [1]).

380. Man möchte einwenden, daß die h. Schrift nicht von der Erkenntniß redet, welche die Gelehrten durch angestrengtes Denken sich erwerben, sondern von jener, welche Gott den frommen Gläubigen als Lohn ihrer Tugend und besonders ihrer Demuth verleiht. Allein obgleich es wahr ist, daß der heilige Geist oftmals jene, die von ihm sich leiten lassen, ohne ihr Zuthun mit Erkenntniß bereichert; so ist doch für alle, die des Unterrichtes und des Nachdenkens fähig sind, der gewöhnliche Weg zur Erleuchtung die öftere und aufmerksame Betrachtung. Wir haben aber oben bemerkt, daß sowohl die Erwägungen, durch welche die Asceten uns diese Betrachtung erleichtern, als auch jene Darstellungen, welche der mystischen Beschauung angehören, ihre Gedanken der speculativen Theologie entlehnen. — Dieses freilich ist sehr wahr und der Beherzigung werth, daß der Theolog sich von den Geheimnissen des Glaubens eine Kenntniß erwerben kann, die reichhaltig, scharf und tief, und dennoch ohne Kraft ist, seinen Geist zu Gott zu erheben, und sein Gemüth mit Freude an den himmlischen Dingen zu erfüllen. Jener Baum der Erkenntniß, dessen Frucht heilsam und beseligend ist, wächst nur in dem reinen Herzen; und ein Wissen, an dessen Erwerbung die Liebe keinen Antheil hat, wird auch die Liebe nicht vermehren.

Ludwig de Ponte erzählt, wie einer von jenen Kleinen, welchen Gott, was er den Klugen verbirgt, offenbart, diese Wahrheit den Gelehrten an's Herz legte. Alvarez, Vorsteher einer Ordensprovinz,

---

1) Minor est sapientia, si intellectu careat et inutilis est intellectus sine sapientia. In ep. ad Ephes. c. 3. lect. 3.

hatte in einem Laienbruder, welcher nach den schweren Arbeiten des Tages die Hälfte der Nacht im Gebete zubrachte, einen Reichthum himmlischer Erleuchtung entdeckt. So befahl er ihm denn eines Tages, an die Gemeinde, in welcher sich manche gelehrte Theologen befanden, eine Anrede zu halten; und der fromme Bruder begann mit der Erzählung dessen, was ihm an demselben Tage begegnet sei. Vom Acker, auf dem er gearbeitet, heimkehrend, fand er auf dem Wege einen schweren Getreidewagen, der festgefahren, und durch keine Anstrengung der Pferde fortzubewegen war. Er half dem Führer; nachher jedoch die Pferde betrachtend, machte er ihn aufmerksam, daß sie keine Kraft haben könnten, wenn sie durch das Getreide, welches sie alle Tage in die Stadt führten, nicht zuvor selbst gesättigt würden. Dann aber, fuhr er fort, dachte ich bei mir, wie vielen Predigern und Lehrern der Theologie ergeht es gleich diesen Pferden: sie führen das Wort Gottes Anderen wie auf Wagen zu; aber versäumend, sich selbst mit demselben zu nähren, bleiben sie im Geiste dürr- mark- und kraftlos. — Denselben Gedanken hörte ich einst Katerkamp, einen Mann, der mit der Wissenschaft den Geist der Frömmigkeit in hohem Grade verband, aussprechen. Mit seinen Zuhörern sich über das gottselige Leben der ersten Christen unterhaltend, bemerkte er, daß den Theologen nur gar zu oft begegne, was das Sprüchwort ausdrücke, vor lauter Bäumen den Wald nicht zu sehen. Sie sind immer mit den heiligen Wahrheiten beschäftigt, und verstehen nicht, was sie ihnen selbst sein könnten und sollten.

Es ist also kein Zweifel, daß die Speculation für das gottselige Leben unfruchtbar sein kann; aber wir reden nicht von der Frucht, die sie in diesen oder jenen hervorbringt, sondern die sie in allen hervorzubringen geeignet ist. Fassen wir diese in's Auge, so werden wir in dem, was der h. Thomas über die Aufgabe der Theologie sagte (n. 309), dieselbe Lehre finden, die wir so eben in den Worten des Apostels betrachteten. Die Theologie, sagte er, soll erstlich die geoffenbarte Wahrheit aus den Quellen erheben und vorlegen; dadurch also führt sie zu jener Erkenntniß des Glaubens, durch die Christus in unsern Herzen zu wohnen anfängt. Sodann aber soll sie durch eben jene Wahrheit unsere Sitten reinigen und heiligen, uns also wie der Apostel sprach, in der Liebe begründen, und mit Kenntniß des göttlichen Willens erfüllen. Endlich aber soll

die Theologie uns zur Beschauung der Wahrheit erheben, und tiefere Blicke in die Geheimnisse Gottes eröffnen, und das ist jenes Wachsthum in der Erkenntniß Gottes und seiner überschwänglichen Liebe in Christus, welche der Apostel für die Gläubigen als die kostbarste Frucht ihres Glaubens und ihres Wandels von Gott begehrte. — Wie also einer die christliche Moral wissen kann, ohne ein christliches Leben zu führen; so kann er auch in der speculativen Theologie bewandert sein, ohne jene Frucht himmlischer Erkenntniß zu kosten: aber wie deßhalb die Moral nicht aufhört, ihren Werth für den Wandel der Christen zu haben; so auch die speculative Theologie nicht, zur Förderung jener Erkenntniß geeignet zu sein[1]).

381. In sehr verschiedener Weise haben die drei Gelehrten, gegen welche wir zunächst die Vorzeit vertheidigen, über die speculative Theologie geurtheilt. Manche scharfe Aeußerungen Hirscher's könnten glauben machen, daß er jede Berechtigung derselben in Abrede stelle, und keine andere Betrachtung der Glaubenswahrheiten billige, als welche praktischen Zwecken dient. Allein wir haben ihn oben das Streben, den Inhalt des Glaubens zum Wissen zu erheben, als ein in der Natur des Geistes wurzelndes anerkennen hören, und bei anderer Gelegenheit spricht er sich darüber noch umständlicher aus[2]). Was man also sonst bei ihm wider die Speculation finden mag, ist nur von jener zu verstehen, welche er für eine entartete hält. — Von Hermes hingegen muß man sagen, daß er die speculative Theologie ganz und gar verwirft. Der Gebrauch der Philosophie, welchen er gutheißt und fordert, besteht nur darin, daß man durch Analyse den Inhalt der Glaubenslehren bestimme, dieselben zu einem Ganzen ordne, jede einzelne mit Strenge aus den Quellen der Offenbarung darthue, und die Einwürfe, welche im Namen der Vernunft wider sie erhoben werden, als unbegründet nachweise. Das alles nun muß auch die positive Theologie, um wissenschaftlich zu verfahren, leisten. Was aber der speculativen eigen ist, die geoffenbarten Wahrheiten unter sich und mit unserer sonstigen Erkenntniß in Verbindung zu bringen, um entweder ihre positive Uebereinstimmung mit der Vernunft nachzuweisen, oder unsere

1) Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 6. ad 3.
2) Moral 2. Aufl. Bd. 2. S. 114.

Erkenntnisse über den Inhalt der Glaubenslehre hinaus zu erweitern; das erklärt er für einen Mißbrauch der Philosophie, dessen sich zwar schon viele Kirchenväter, aber doch ganz besonders die Scholastik schuldig gemacht. Denn dieser sei eine solche Behandlung der Glaubenslehren gerade die Hauptsache gewesen; weßhalb man sie auch zum Unterschiede von anderen Lehrweisen als speculative bezeichnen müsse [1]). — Günther endlich tadelt im schärfsten Gegensatz zu Hermes die Scholastik, daß sie der Speculation über die Glaubenslehren ungebührliche Schranken gesetzt habe. Der ganze Inhalt des Glaubens soll in der Art zum Gegenstand des Wissens werden, daß die Vernunft von allem, dessen Wirklichkeit der Glaube verkündigt, die Nothwendigkeit erkenne, und die Geheimnisse des Christenthums nicht mehr und nicht weniger begreiflich finde, als jene der Natur [2]).

Wir werden nun, die verschiedene Thätigkeit der speculativen Theologie näher betrachtend, sowohl was Hermes gegen ihre Zulässigkeit, als auch was Günther wider die Schranken sagt, welche ihr die Scholastik setzte, der Prüfung unterwerfen.

II.

Von dem Folgern aus geoffenbarten Lehrsätzen.

382. Von den Vorzügen und Fehlern der Scholastik redend, spricht sich Hermes über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben zuerst im allgemeinen aus: Weil beide Erkenntnißwege, der natürliche wie der übernatürliche, von Gott und zwar für unser Erkennen angeordnet sind; so können sie nie zu widersprechenden und daher sich selbst aufhebenden Erkenntnissen führen. Auf dieses Negative ist aller Gebrauch der Philosophie in Rücksicht der Glaubenslehren eingeschränkt; alles Positive, sei es Vereinigung der Offenbarungserkenntniß mit unserer natürlichen Erkenntniß oder Erweiterung der-

---

1) Dogm. Meth. §. 15 ff. Siehe oben Bd. 1. n. 6. 15.

2) Die betreffenden Stellen werden in den folgenden Abschnitten mitgetheilt werden.

selben über die Aufschlüsse der Offenbarung hinaus, ist über der Sphäre der vernünftigen Speculation. — „Hätten die Scholastiker," folgert er sodann, „dieses erkannt, auf wie wenige würden ihre zahllosen Untersuchungen über die christlichen Lehren zusammengeschmolzen sein! Sie würden eingesehen haben, daß alle ihre Fragen über das Wie d. i. über die Möglichkeit und Vorstellbarkeit der erwiesenen Offenbarungslehren der Vernunft, widersprechende Fragen seien: weil dabei die Begriffe, welche sie auf dem Wege ihres natürlichen Erkennens erworben hatten, den übernatürlich erkannten Lehren unterlegt wurden; und auf gleiche Weise würden sie erkannt haben, daß auch ihr Bemühen, die Lehren, welche nur die Offenbarung mittheilt, durch speculatives Philosophiren und durch Folgerungen über ihren eigentlichen Inhalt hinaus zu erweitern, so unvernünftig als nichtig sei: weil zu allem Philosophiren und Folgern, was über den eigentlichen Inhalt der Offenbarungslehren hinaus Aufschlüsse geben, und also weder unmittelbare, noch durch eine andere Offenbarungslehre vermittelte Folgerung sein soll, unsere an natürlichen Dingen natürlich gebildeten Begriffe zu Hülfe genommen werden müssen, um die eine Prämisse des Syllogismus zu bilden; und weil deßwegen, damit ein Subsumiren der einen Prämisse unter die andere möglich werde, auch der übernatürliche (d. i. der bloß analogisch-natürliche) Offenbarungsbegriff, welcher die andere Prämisse macht, ebenfalls als ein natürlicher (d. i. als ein eigenthümlich natürlicher) Menschenbegriff verstanden werden muß[1])."

383. So unterscheidet also Hermes erstlich die Glaubenslehren, welche nur die Offenbarung mittheilt, von denen, welche auch die bloße Vernunft erkennt, und nur wider das Folgern aus den ersteren redet er. Was nämlich durch die Vernunft erkannt werden kann, das kann ihr auch als Ausgangspunkt, um zu weiteren Aufschlüssen zu gelangen, dienen. — Er unterscheidet ferner die unmittelbaren und durch eine andere Glaubenslehre vermittelten Folgerungen von jenen, die durch Vernunfterkenntnisse vermittelt werden: nur diese letzteren erklärt er für unstatthaft.

---

1) Dogm. Meth. §. 19. S. 65. 66.

Unter unmittelbaren Folgerungen wird er wohl jene verstanden haben, die durch bloße Erörterung des Begriffes oder durch Anwendung eines allgemeinen Satzes auf Besonderes gewonnen werden; wie wenn man aus der Lehre, daß Christus wahrer Mensch ist, folgert, daß er keine bloß sinnliche, sondern eine sinnlich vernünftige Seele habe, und aus dem Satze, daß alle Menschen gleich nach ihrem Tode von Gott ein für alle Mal gerichtet werden, schließt, daß dieses oder jenes Gestorbenen Schicksal unwiderruflich entschieden ist. Durch eine andere Glaubenslehre aber ist die Folgerung vermittelt, wenn beide Vordersätze des Schlusses, der zu ihr führt, aus der Offenbarung genommen sind. So gelangen wir aus der trostreichen Wahrheit, daß Gott das Heil aller Menschen will, zu dem Schlusse, daß seine gnadenreiche Vorsehung das ganze Menschengeschlecht umfaßt, nur durch den Mittelsatz, daß ohne diese Vorsehung das Heil unmöglich ist.

Die Unterscheidung, welche Hermes macht, ist also dieselbe, die wir betrachteten, als von der Lehre über das Verhältniß der Theologie zum Glauben die Rede war. Die Theologen der Vorzeit, sagten wir, waren einverstanden, daß jene Folgerungen, welche sich aus einer geoffenbarten Wahrheit in dem erklärten Sinne unmittelbar oder vermittelst einer andern ebenfalls geoffenbarten Wahrheit ergeben, nicht weniger als diese zum Glauben gehören. Schlüsse aber, welche wir aus einer geoffenbarten Wahrheit vermittelst natürlicher Erkenntnisse herleiten, wollten bei weitem die meisten nicht als Glaubenssätze, sondern nur als theologische Lehren angesehen wissen. (n. 294.) Alle diese werden somit von dem Vorwurf, den Hermes macht, wofern man ihn in strengem Sinne versteht, gar nicht getroffen. Denn sie wollten die Wahrheiten des Glaubens durch derartige Folgerungen keineswegs über ihren Inhalt hinaus erweitern. Aber freilich sie glaubten sich nichtsdestoweniger zu jenen Folgerungen berechtigt, und wollten durch sie, obwohl nicht das Gebiet des Glaubens, doch das Gebiet des Wissens, das aus dem Glauben ist, ausdehnen. Hermes aber wehret auch dieses: denn er erklärt solche Folgerungen für unvernünftig und nichtig.

384. Er muß sich aber von der Tragweite dieser seiner Behauptung keine Rechenschaft gegeben haben. Denn sonst würde er eingesehen haben, daß durch dieselbe auch jene Benutzung der

Offenbarung und jener Fortschritt im Verständniß ihres Inhalts, den sie selbst empfiehlt, ja fordert, unmöglich gemacht würde. Als die Sadduzäer dem Herrn die, wie sie meinten, verfängliche Frage vorlegten, wer von den sieben Männern, die ein Weib in diesem Leben gehabt hatte, nach der Auferstehung sie zur Gattin empfangen werde: warf ihnen Jesus mit scharfen Worten vor, daß sie aus Unkenntniß der Schrift im Irrthum befangen seien, wähnend, auch die Auferstandenen würden sich verehelichen [1]). Wie aber überführt er sie, daß sie aus der Schrift sich hätten eines Besseren belehren müssen? Daß nach der Auferstehung keine eheliche Verbindung mehr Statt finden werde, stand doch nirgend geschrieben. So wollte also der Herr sagen, daß sie es aus Anderm, was die heiligen Bücher von den Auferstandenen sagen, folgern konnten und mußten; und beim Evangelisten Lukas giebt er selbst dieses Andere an. „Denn" sagte er, „sie werden nicht mehr sterben können: denn sie sind den Engeln gleich und Kinder Gottes, weil Kinder der Auferstehung [2])". Beides, daß die Auferstandenen gleich den Engeln Kinder Gottes, und daß sie dem Tode nicht mehr unterworfen sein würden; war im Buche der Weisheit (3, 1—4. 5, 5.) ausdrücklich geoffenbart. In wiefern ist aber damit bewiesen, daß unter ihnen die Ehe nicht mehr Statt haben wird? Daß sie wie die Engel Kinder Gottes sein werden, giebt der heilige Text, wenn wir ihn ganz wörtlich erklären, als Grund an, weßhalb sie unsterblich sein werden. Aus der Unsterblichkeit also hätten die Sadduzäer die Ehelosigkeit folgern müssen. Konnten sie dies aber ohne den Satz, daß mit der Sterblichkeit die Ehe aufhöre? Dieser Satz ist aber keine geoffenbarte Wahrheit, sondern eine Schlußfolge der Vernunft aus dem Zwecke der Ehe [3]). — Will man in etwas freierer Fassung der Worte des

1) Erratis nescientes Scripturam neque virtutem Dei. In resurrectione enim neque nubent neque nubentur; sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Mth. 22, 29. 30.

2) Neque nubent neque ducent uxores: neque enim ultra mori poterunt: aequales enim Angelis sunt, et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis. Luc. 20, 35. 36.

3) Connubia sunt propter filios, filii propter successionem, successio propter mortem; ubi ergo mors non est, neque connubia.
S. Aug. Quaest. evang. in h. l.

Herrn die engelgleiche Beschaffenheit der Auferstandenen nicht gerade als Ursache der Unsterblichkeit betrachten, sondern mit Allioli übersetzen: „denn sie können nicht mehr sterben, und sind den Engeln gleich und Kinder Gottes"; so ändert dies an unserm Beweise nichts. Denn erstlich würde die Unsterblichkeit immer als erster Grund der Ehelosigkeit angegeben, und die Aehnlichkeit mit den Engeln als ein zweiter beigefügt. Sodann aber läßt sich aus dieser Aehnlichkeit das Aufhören der Ehe nicht ohne weiteres folgern. Denn so ähnlich auch die Auferstandenen den Engeln im Uebrigen sein mögen; es wird doch unter ihnen die Verschiedenheit des Geschlechtes fortdauern, und die eheliche Verbindung würde in ihnen nicht mit ungeregelter Sinnenlust verbunden sein. Nur daraus also, daß sie auch wie die Engel unsterblich sein werden, läßt sich folgern, daß die Ehe, weil zwecklos, unter ihnen nicht mehr stattfinden wird.

Aber auch von der Auferstehung selbst, welche sie läugneten, hätten die Sadduzäer aus der Schrift sich überzeugen sollen. „Habt ihr niemals gelesen, was Gott zu euch spricht: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist nicht Gott der Todten, sondern Gott der Lebendigen." (Math. 22, 31. 32.) Der Heiland hätte gar viele Stellen, in welchen auch das alte Testament die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Todten ausdrücklich lehrt, anführen können. Er verweist aber die Sadduzäer auf einen göttlichen Ausspruch, aus dem sie nur vermittelst einer Erkenntniß der Vernunft die Auferstehung folgern konnten. Oder war etwa der Satz: „Er ist nicht Gott der Todten, sondern Gott der Lebendigen" ausdrücklich geoffenbart?

Auch dadurch fordert die h. Schrift gleichsam stillschweigend zu solchem Nachdenken auf, daß sie uns zu demselben anleitet. Wie oft wird, besonders in den Briefen Pauli eine Glaubenslehre aus andern vermittelst Erkenntnissen hergeleitet, die bald aus der Philosophie, bald aus der Erfahrung, bald aus Sprüchwörtern oder profanen Schriftstellern entlehnt sind! Solche Schlußfolgen des Apostels sind von den unsrigen dadurch verschieden, daß sie unfehlbar sind und das Ansehen geoffenbarter Lehren haben: aber wenn es nicht gestattet wäre, in dieser Weise, d. h. durch Verknüpfung natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisse zu folgern; so könnte auch der

Apostel sich solcher Lehrart nicht bedienen. Er will doch, daß wir seinen Gedanken folgend mit ihm schließen. — Ist aber dies ein Weg, die Wahrheit zu erkennen, so dürfen auch wir ihn einschlagen. Freilich wird, was wir folgern, nicht die Gewißheit der Glaubenslehren haben; aber es ist darum nicht, wie Hermes behauptet, nichtig und verwerflich.

385. Und wie könnten wir sonst der geoffenbarten Wahrheiten uns auch nur für das Leben bedienen? Müssen sie uns ja doch, damit wir von ihnen geleitet werden, Grundsätze sein, nach denen wir die verschiedenen innern und äußern Lagen, in denen wir uns befinden, beurtheilen. Vermögen wir aber dieses, ohne in mannigfaltiger Weise mit ihnen unsere natürlichen Erkenntnisse in Verbindung zu bringen? — Wie nun bei dieser Beurtheilung die Glaubenswahrheiten leitende Grundsätze sind; so sind umgekehrt auch die allgemeinen Erkenntnisse der Vernunft in unser Denken über die Glaubenswahrheiten verflochten. Wenn wir uns nach der Ermahnung der h. Schrift durch die Beherzigung, daß Gott unser und aller Menschen Seligkeit will, zum Vertrauen, daß er uns seine Gnade verleihen werde, ermuntern; werden wir da nicht von dem Gedanken geleitet, daß Gott, weil er den Zweck wolle, auch die Mittel wolle? Und hier werden wir auf den innern Grund der Lehre, die wir wider Hermes vertheidigen, hingeführt.

Dieser Grund ist kein anderer, als durch welchen wir gleich im Anfang gegenwärtiger Abhandlung mit dem h. Augustin die Berechtigung der Theologie überhaupt nachwiesen. Gott will nicht, daß wir uns, nachdem wir die geoffenbarten Wahrheiten aufgenommen, des Gebrauches der Vernunft entschlagen. Wäre ja ohne diesen Gebrauch der Glaube selbst nicht möglich. Das sind Sätze des Kirchenvaters, mit denen Hermes gewiß einverstanden ist. Aber nun will er, daß, wenn es sich um Wahrheiten handelt, die nur durch die Offenbarung erkannt werden, der Gebrauch der Vernunft auf die Bestimmung ihres Inhalts beschränkt werde. Wir fragen also, ist dieser Gebrauch der Vernunft, den man den formalen zu nennen pflegt, möglich, ohne daß wir wenigstens die allgemeinsten Erkenntnisse der Vernunft mit den geoffenbarten Lehren in Verbindung bringen? Wenn aber das gestattet ist, weßhalb sollte es ver-

boten sein, weniger allgemeine Sätze der Vernunft mit ihnen zu verbinden? — Ebenso haben wir gezeigt, daß wir die geoffenbarte Wahrheit für das Leben nicht benutzen können, ohne aus ihnen vermittelst der Erfahrungskenntnisse Folgerungen herzuleiten. Wir dürfen also wiederum fragen, wenn dieses gestattet, ja nothwendig ist; warum soll es unerlaubt sein, wie diese Kenntnisse von dem Besondern, so auch allgemeinere Sätze zu benutzen, um aus den Glaubenswahrheiten Aufschlüsse, die unser Wissen erweitern, zu gewinnen? Darum, meint Hermes, weil jene Wahrheiten, die wir nur durch die Offenbarung erkennen, in dieser uns immer durch analoge Begriffe mitgetheilt würden; unser natürliches Denken aber sich in eigenthümlichen Begriffen bewege, und folglich durch die Verbindung des natürlichen mit dem übernatürlichen Erkennen eine Vermengung der analogen und eigenthümlichen Begriffe Statt finde. Gesetzt nun, es wäre dem also, würde dann nicht jenes Denken, durch das wir den Inhalt der Glaubenslehren näher bestimmen oder nach ihnen, was uns im Leben begegnet, beurtheilen, ebenso unstatthaft sein? Auch in ihm müssen wir ja „unsere an natürlichen Dingen natürlich gebildeten Begriffe zu Hülfe nehmen, um die eine Prämisse des Syllogismus zu bilden.“ Und somit würde nach dem Grundsatz, den Hermes aufstellt, alles und jedes Denken über Glaubenslehren, welche die Vernunft aus sich selbst nicht erreichen kann, aufhören.

386. Aber wir müssen auf das, was Hermes hier von den analogen und eigenthümlichen Begriffen sagt, näher eingehen. Wir wissen bereits, daß er in der Verwechselung dieser Begriffe die Ursache der Verirrungen, welche er nicht nur den Scholastikern, sondern auch den Kirchenvätern vorwirft, zu finden meinte, und fest überzeugt war, daß man aus Mangel an psychologischen Kenntnissen die Verschiedenheit jener Begriffe gar nicht einmal geahnt habe [1]).

---

1) Bei der gänzlichen Vernachläßigung der verschiedenen Beschaffenheit und Realität des Inhalts ihrer Begriffe, konnte es den Scholastikern nicht einmal in den Sinn kommen, daß es fehlerhaft sei, wenn sie ihre an natürlichen Dingen gebildeten Begriffe auf übernatürliche Dinge von gleicher Benennung nicht nach der Analogie, sondern eigenthümlich übertrugen.

Dogm. 1. Bd. Meth. §. 20. Vergl. §. 15. S. 52.

Dagegen haben wir gezeigt, daß die Scholastiker in ihrer Philosophie dieselbe ausführlich und gründlich erörterten, in der Theologie aber viel sorgfältiger als Hermes beachteten [1]). Wenn wir nun auf die dort entwickelten Grundsätze zurücksehen; so werden wir ohne Schwierigkeit erkennen, wie wenig, was Hermes wider die speculative Behandlung der Glaubensgeheimnisse sagt, gegründet ist; zugleich aber den Weg bahnen, um später wider Günther die Schranken, welche die Vorzeit dieser Behandlung setzte, zu rechtfertigen.

Zuvörderst müssen wir den Satz, von welchem Hermes ausgeht, untersuchen. Unsere an natürlichen Dingen natürlich gebildeten Begriffe, sagt er, seien eigenthümliche; die Offenbarung aber geschehe, so oft sie der Vernunft nicht erreichbare Aufschlüsse ertheile, in analogen Begriffen. Er würde mit sich selbst in scharfen Widerspruch treten, wenn er alle natürlich gebildeten Begriffe in strengem Sinne eigenthümliche nännte: denn er lehrt oft und beweist, daß auch unser natürliches Denken, sobald es sich über die Sinnlichkeit und namentlich bis zu Gott erhebt, ein analoges wird. Aber er zeigt auch, daß es deßhalb zwar unvollkommen, jedoch nicht etwa nothwendigerweise unrichtig ist [2]). So müssen wir also annehmen, daß er hier die natürlichen Begriffe im Gegensatz zu jenen der Offenbarung nur darum als eigenthümliche bezeichnet; weil die letzteren es noch viel weniger seien, und dies ist auch in dem, was er später selbst zur näheren Erläuterung sagt, deutlich genug ausgesprochen [3]). Nun können wir aber auch dieses in der Allgemeinheit, worin Hermes es behauptet, nicht gelten lassen. Gar manches, was nur durch die Offenbarung erkannt wird, theilt diese uns in Begriffen mit, die über jene unseres natürlichen Denkens ganz und gar nicht erhaben sind. Daß Gott dem Sünder, der sich bekehren möchte, verzeihe; ist, wie Hermes selbst sehr richtig sagt, eine Wahrheit, welche die Vernunft nicht beweisen kann. Indem also der Prophet uns zuruft: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe!" — giebt

---

1) Oben. Bd. 1. n. 132 ff. n. 140. Phil. der Vorz. B. 1. n. 39 ff. Bd. 2. n. 597 ff.

2) Phil. Einl. §. 65. Dogm. Bd. 1. §. 34 ff.

3) Dogm. a. a. O. S. 244.

er uns keine neuen und erhabenern Begriffe über Sünde, Bekehrung und Verzeihung; sondern enthüllt uns einen Rathschluß Gottes, von dem wir, weil er frei ist, durch unser Denken keine Gewißheit erhalten könnten. Nicht doch! wird man vielleicht einwenden, er giebt uns auch von der Barmherzigkeit Gottes eine höhere Vorstellung. Das heißt, entgegnen wir, er belehrt uns, Gott wolle an uns mehr Barmherzigkeit üben, als wir berechtigt waren, mit Zuversicht zu hoffen; aber er sagt deßhalb nichts, zu dessen Auffassung wir eines Begriffes bedürften, der von jenem, welchen die Vernunft von der göttlichen Barmherzigkeit bildet, durch fortgesetzte Analogie verschieden wäre. Wie wir vieles, was ein Mensch bei sich beschlossen hat, obschon es an sich nichts weniger als unbegreiflich ist, darum nicht zu erkennen vermögen, weil er es mit Freiheit beschlossen hat: so ist auch vieles, was die Offenbarung lehrt, nur darum, ehe sie es lehrt, ein Geheimniß, weil es seinen Grund in den freien Rathschlüssen Gottes hat. Und eben deßwegen stehen auch mit jenen Geheimnissen, welche Begriffe, die über unsere natürlichen erhaben sind, einschließen, viele andere Lehren in Verbindung, von denen sich dieses nicht behaupten läßt. Um die Menschwerdung des Wortes, um die Art der Wirksamkeit der Sakramente zu denken, müssen wir Begriffe bilden, welche sich von allen natürlichen weit entfernen; aber wie vieles ist uns über die Werke des menschgewordenen Wortes, auch über das größte derselben, unsere Erlösung, wie vieles über die Wirkungen und den Empfang der Sakramente geoffenbart, das wir durch die Vernunft nicht erkennen, und doch durch die ihr eigenen Begriffe auffassen können. Dasselbe gilt von der Kirche und ihren Schicksalen im Laufe und am Ende der Zeiten. Welch ein großes Gebiet eröffnet sich uns hier, auf welches der Satz, von dem Hermes ausgeht, von vornherein gar keine Anwendung findet! Man bemerke aber, daß es gerade dieses Gebiet ist, auf welchem sich jene Spekulation der Väter und Scholastiker, welche durch Folgerungen aus geoffenbarten Lehren unsere Erkenntnisse erweitert, großentheils bewegt.

387. Jedoch, was die Hauptsache ist, auch wenn unter den Begriffen unserer natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisse die Verschiedenheit, von der Hermes redet, besteht, ist es uns keineswegs untersagt, diese Erkenntnisse, um die einen durch die andern zu ver-

vollkommnen, in Verbindung zu setzen. Hermes behauptet dies aus dem Grunde, weil eine solche Verbindung ohne Verwechselung der analogen und eigenthümlichen Begriffe nicht möglich sei. Aber wenn dem so wäre, würden wir auch unser natürliches Wissen von Gott durch die Erkenntniß der Geschöpfe nicht vervollkommnen können. Das Körperliche und (geschaffene) Geistige können wenigstens unter die allgemeinsten Begriffe, ohne daß diese ihre Eigenthümlichkeit verlieren, gestellt werden; aber auf Gott können wir ganz und gar keinen Begriff anders als der Analogie nach übertragen. Warum wird nichtsdestoweniger unsere Erkenntniß Gottes durch die Erkenntniß der Geschöpfe erweitert? Weil wir auch durch die analogen Begriffe von dem Gegenstande etwas Bestimmtes erkennen, zugleich aber einsehen, daß dies Bestimmte in ihm nicht so ist, wie in dem Uebrigen, das durch denselben Begriff gedacht wird. Hier tritt nun allerdings die Unvollkommenheit des analogischen Erkennens hervor. Denn wir können jene höhere Weise des göttlichen Seins nicht anders als durch die Verneinung der niedern, die wir in dem Geschöpfe kennen, bestimmen [1]). Aber eine unvollkommene Erkenntniß ist nicht sogleich für eine nichtige oder gar für eine falsche zu erklären. Mit allem diesem stimmt Hermes, so lange von der natürlichen Gotteserkenntniß die Rede ist, wie man aus den schon angegebenen Stellen ersehen kann, vollkommen überein. Verhält es sich aber anders mit jenen Begriffen, welche uns die Geheimnisse der Offenbarung geben?

388. Der Glaube lehrt, daß die zweite Person der Gottheit aus der ersten durch Zeugung hervorgeht; aber er lehrt zugleich, daß in dieser Zeugung dem Gezeugten die ganze Wesenheit des Zeugenden mitgetheilt wird. Obwohl wir nun deßhalb den Begriff der Zeugung nur der Analogie nach auf Gott übertragen können; so hindert dies nicht, daß wir von Gott, was dieser Begriff enthält, im wahrsten und vollsten Sinne denken müssen. Zur Zeugung gehört, daß von zwei Lebendigen der eine aus dem andern seinen Ursprung habe; das Vollkommene aber, wodurch sich die Zeugung von anderer Hervorbringung unterscheidet, besteht darin, daß der

1) Oben Bd. 1. n. 136 ff. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 143. 193. Bd. 2. n. 1041.

Gezeugte aus der Substanz des Zeugenden hervorgeht und ihm gleichartig ist. Gerade das also, wodurch die Zeugung vollkommener, als sonstiges Verursachen ist, findet sich in der göttlichen in viel höherer Weise. Der Sohn hat aus dem Vater seinen Ursprung, aber nicht so, daß er aus etwas, das in der Substanz des Vaters gebildet worden, entstände; sondern so daß die Substanz des Vaters ihm ganz und ungetheilt gegeben wird, und er deßhalb nicht bloß mit dem Vater gleichartigen Wesens ist, sondern das der Zahl nach eine Wesen mit ihm gemein hat. — Aber nun glauben und wissen wir auch, daß Gott durchaus immateriell ist, und müssen uns also die Zeugung als eine rein geistige denken. Wenn schon dies uns dahin leitet, sie in jener Thätigkeit, die auch in unserm geistigen Leben eine zeugende genannt wird, d. h. in der Erkenntniß zu suchen; so wird uns das nicht bloß dadurch bestätigt, daß die Offenbarung dem Sohne in besonderer Weise den Namen der Weisheit zueignet, sondern auch und viel mehr noch dadurch, daß sie ihn das Wort nennt, und also, weil hier nur vom innern Worte des Geistes die Rede sein kann, sein Verhältniß zum Vater als das des (subsistirenden) Gedankens zum (subsistirenden) Denken bestimmt. Wir sehen also auch ein, weßhalb er das Abbild des Vaters genannt wird, und folgern, daß er zugleich das ewige Vorbild alles Geschaffenen ist. — Wir haben, was hierüber die Väter und Scholastiker lehrten, bereits ausführlicher mitgetheilt, und zugleich gezeigt, wie sie in ähnlicher Weise das Hervorgehen des h. Geistes als ein Hauchen der Liebe näher bestimmten [1]).

Offenbar erhalten wir durch diese Betrachtung des Geheimnisses Aufschlüsse, die in der einfachen Glaubenslehre nicht enthalten sind. Denn diese sagt nur, daß es in Gott bei Einer Wesenheit drei Personen gebe, von welchen die zweite aus der ersten durch Zeugung, die dritte aus der zweiten und ersten durch Hauchung hervorgehe. Es wird also nicht zwar die Glaubenslehre als solche, wohl aber die Erkenntniß, die wir durch sie empfangen, durch jenes Nachdenken erweitert. Sie wird aber dadurch erweitert, daß wir die durch den Glauben empfangene Erkenntniß mit unserm natürlichen Wissen in Verbindung bringen. — „Ganz recht; eben deßhalb

---

1) Bd. 1. Abth. 3. Hptst. 2. n. 168 ff.

jedoch wird Hermes auch all dieses Denken über die h. Dreieinigkeit für unberechtigt erklären.“ Das kann er nicht, ohne mit den Vätern und Theologen der Vorzeit sich selbst zu verurtheilen: denn auch er geht in diese Speculation ein, und macht sie dergestalt zu der seinigen, daß er der Theologen, die sie vor ihm behandelt hatten, gar nicht erwähnt. Wird er antworten, daß durch dieselbe die geoffenbarte Lehre nicht über ihren Inhalt hinaus erweitert, sondern nur entwickelt werde? Denn so unterschied er, was erlaubt und nicht erlaubt sei. Aber er sagt, daß „uns Vater und Sohn und ihr Verhältniß zu einander durch den von ihm geführten Beweis ihres Verhältnisses als des der Ursache und Wirkung bekannter geworden;“ und fügt hinzu, daß sie uns auch, wenn wir die Zeugung auf die Erkenntniß und die Hauchung auf die Liebe beziehen, vorstellbarer wird[1]). Wenn uns also die göttlichen Personen und ihr gegenseitiges Verhältniß bekannter werden, wie soll denn da unsere Erkenntniß nicht erweitert werden? Doch sei es nun Erweiterung oder Entwicklung, klar ist, daß sie durch Verbindung natürlicher Erkenntnisse mit übernatürlichen, und bei Hermes insbesondere durch die Anwendung der rein philosophischen Lehre von Ursache und Wirkung zu Stande kommt. — Was nun die besondere Beziehung des Sohnes auf das Erkennen und des hl. Geistes auf das Wollen angeht, so beruft man sich dafür zwar auch auf die weiteren Aufschlüsse, welche die Offenbarung selbst durch die Namen jener göttlichen Personen giebt: aber können wir aus diesen jene Aufschlüsse gewinnen, ohne wiederum unsere natürlichen Begriffe vom Erkennen und Wollen mit den übernatürlichen Lehren in Verbindung zu setzen, und in Folge dessen aus dem Geheimnisse selbst Schlüsse zu ziehen? So hat also Hermes selbst ausgesprochen, daß er in dieser Untersuchung über die h. Dreifaltigkeit eben das thue, was er für das Grundübel der Scholastik erklärte, die Glaubenslehre nämlich durch das natürliche Denken bekannter und vorstellbarer mache. Wenn aber dies in dem Geheimniß, das unser natürliches Erkennen weiter als irgend ein anderes überragt, gestattet ist; wie sollte es in der Behandlung der übrigen Glaubenswahrheiten verboten sein?

---

1) Dogm. Bd. 1. §. 153.

399. Es wäre aber gewiß nicht erlaubt, wenn eine solche Verbindung des natürlichen und übernatürlichen Erkennens, wie Hermes in seiner Methodologie sagte, nothwendig eine Verwechselung eigenthümlicher und analoger Begriffe einschlösse. Aber er übersah, daß auf der einen Seite der Begriff, den uns die Offenbarung giebt, so analog er sein möge, doch etwas Bestimmtes, uns Denkbares, ausdrückt; auf der andern Seite aber auch die natürlichen Begriffe, welche wir von den erschaffenen Dingen entlehnen, auf Gott nicht in ihrer Eigenthümlichkeit übertragen werden. Wie wir die göttliche Zeugung, von der wir den Begriff durch die Offenbarung bekommen, nicht wie die Zeugung der Geschöpfe, aber doch als wahre Zeugung denken; so denken wir auch in Gott das Erkennen und die Weisheit, das Wollen und die Liebe nicht wie in den Geschöpfen; und darum können diese Begriffe sehr wohl verbunden werden, ohne daß wir analoge und eigenthümliche verwechseln. Dahingegen redet Hermes so, als wenn die übernatürlichen Gegenstände, welche die Offenbarung mit den Namen natürlicher bezeichnet, mit diesen nichts als die Namen gemein hätten; wäre aber das der Fall, so würden diese Namen und Begriffe gar nicht analoge, sondern mehrdeutige (aequivoca) sein.

400. Dies wird erst recht einleuchtend durch das Beispiel, an welchem Hermes die Verkehrtheit der Speculation der Scholastiker zu zeigen bemüht ist. Aus dem Satze, jeder Körper sei in den Ort, an dem er gegenwärtig ist, eingeschlossen, hätten sie, sagt er, gefolgert, daß der Leib Christi, der nach der Glaubenslehre an den verschiedensten Orten unter den Gestalten des Brodes und Weines zur selben Zeit gegenwärtig ist, in mehrere Orte zur selben Zeit eingeschlossen sei. Durch diese Folgerung werde also die Glaubenslehre über ihren Inhalt erweitert, und außer der gleichzeitigen Gegenwart an vielen Orten das, was man die reduplicatio des Leibes Christi nenne, behauptet. Die Folgerung sei aber unberechtigt. Denn jener Satz, von dem sie ausgehe, rede von natürlichen, an die Bedingungen des Raumes gebundenen Körpern, die Glaubenslehre hingegen von einem übernatürlichen, d. i. bloß *analogisch sogenannten* Körper, nämlich von dem verklärten Leibe Christi. Ein solcher Leib könne aber vielleicht an mehreren Orten gegenwärtig sein, ohne in dieselben eingeschlossen zu sein. Sei ja doch auch Gott überall

seiner Wesenheit nach gegenwärtig, und doch in keinen bestimmten Ort eingeschlossen. So weit Hermes[1]).

401. Was sollen wir nun dazu sagen? Wird das Wort eingeschlossen in dem Sinne, den es in der Sprache der Theologen und Philosophen gewöhnlich hat, verstanden; so haben die Scholastiker aus der Glaubenslehre, von welcher die Rede ist, gerade im Gegentheil gefolgert, daß der Leib Christi von den Orten, an welchen er gegenwärtig ist, nicht eingeschlossen ist. Eingeschlossen (comprehensus) ist nämlich der Körper dadurch, daß er seinen Theilen nach durch den Ort ausgedehnt ist. Nun lehren aber die Theologen, daß nicht der Leib Christi, sondern nur die Gestalten, unter denen er gegenwärtig ist, in dem Orte ausgedehnt sind[2]). Soll aber durch das Eingeschlossensein nur irgend eine Begränzung ausgedrückt, also nichts anderes gesagt werden, als daß der Leib Christi nur in dem Orte, den die Gestalten einnehmen, und nicht etwa darüber hinaus in der ganzen Kirche oder auf dem ganzen Erdball gegenwärtig sei; so haben das die Theologen ohne Zweifel immer gelehrt und daraus auch eine vervielfachte Gegenwart (reduplicatio) des Leibes Christi gefolgert. Und wie zeigt nun Hermes, daß diese Folgerung unstatthaft sei? „Der Leib Christi ist, weil verklärt, ein bloß analogisch sogenannter Körper.“ Wir wollen nicht sagen, daß der Leib Christi am Vorabend seines Leidens, da er den Jüngern zur Speise gegeben wurde, noch kein verklärter war; sondern nur aufmerksam machen, wie Hermes die Analogie der Begriffe versteht, so nämlich, als wenn der natürliche und der verklärte Leib nur den Namen gemein hätten, und wir aus der Kenntniß, die wir vom sterblichen Leibe haben, über die Beschaffenheit des unsterblichen ganz und gar nichts folgern dürften. Auch wenn wir hier einen wahrhaft analogischen Begriff hätten, so würden wir dennoch durch ihn irgend etwas Bestimmtes von dem Leibe des auferstandenen Heilandes erkennen. Wie wir aus dem Begriff des Lebendigen, obgleich er auf Gott übertragen ein analoger ist, dennoch eine bestimmte Vollkommenheit Gottes erkennen, daß er nämlich nicht zwar in unserer Weise, aber darum nur um so wahrhafter lebt; also sprechen wir

---

1) Dogm. Bd. 1. Meth. §. 19. S. 71.
2) S. Thom. S. p. 3. q. 76. a. 5.

dem Leibe des verklärten Erlösers dadurch, daß wir ihn Leib nennen, manche Vollkommenheiten und zunächst jene ab, die in Gott allein denkbar sind. Dahin gehört aber auch die unbegränzte Gegenwart. Ein Geist ist zwar seiner ganzen Wesenheit nach in jedem Theil des Raumes, den er umfaßt; aber der Raum, in dem er in dieser seiner Weise gegenwärtig ist, muß immer ein begränzter sein. Denn unermeßlich ist nur der Unendliche[1]). So brauchten also die Theologen, um zu folgern, daß der Leib des Herrn im Geheimniß des Altars eine vervielfachte Gegenwart habe, nichts anders für gewiß anzunehmen, als daß er zwar mit der Gottheit in der Person des Wortes vereinigt, aber darum nicht göttlicher Wesenheit sei. Wissen wir aber nur dies von ihm? Ist es nicht auch Glaubenslehre, daß der verklärte Leib, wie sehr ihn auch manche Eigenschaften über den verweslichen erheben, dennoch seiner Wesenheit nach ein wahrer Leib ist, und folglich einerseits zwar die Vollkommenheiten der lebendigen Körper in höherem Grade besitzt, andererseits aber die Unvollkommenheiten, welche das Wesen des Körpers vom Wesen des Geistes unterscheiden, nicht verloren hat? Deßhalb ist also auch der Begriff Körper, insofern durch ihn der sterbliche und der verklärte Leib gedacht werden, gar nicht einmal ein analoger, sondern ein allgemeiner. Alles, was zum Wesen des Körpers als solchen gehört, das müssen wir auch vom verklärten Leib im eigentlichen Sinne aussagen. So unglücklich war Hermes in der Wahl seines Beispiels.

402. Wir sagten aber, daß auch jene Begriffe, welche in Wahrheit analoge sind, dennoch etwas Bestimmtes vorstellen, und man bemerke, daß, wenn dem nicht so wäre, durch dieselben gar keine Offenbarung möglich sein würde. Wenn wir von den natürlichen Dingen, deren Namen sich die Offenbarung für die übernatürlichen bedient, auf diese in keiner Weise irgend etwas übertragen dürften, was würde uns dann durch die Namen von ihnen bekannt? Daß sie irgend eine Aehnlichkeit mit den natürlichen haben? Aber wenn wir über diese Aehnlichkeit nichts Bestimmtes erfahren, sondern deßhalb, weil sie nur Aehnlichkeit sei, alles und jedes, was wir von den natürlichen Dingen denken, von den gleichnamigen übernatürlichen ebenso gut läugnen, als behaupten dürfen; welche Erkennt-

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 352. 353.

niß ist uns dann durch die Offenbarung gegeben, und welches Denken über ihren Inhalt noch möglich? Dürfen wir, weil der Leib Christi anders als der unsrige beschaffen ist, annehmen, daß er nicht bloß weniger als dieser, sondern vielleicht wie Gott in keinerlei Weise an die Bedingungen des Raumes gebunden sei; so dürfen wir mit demselben, ja mit größerem Rechte annehmen, daß Gott, weil er nicht Geist ist, wie unsere Seele, vielleicht gar kein geistiges Leben habe, weder denke noch wolle. — Man sieht also, daß die Grundsätze, welche Hermes über die analogen und eigenthümlichen Begriffe aufstellt, zu den äußersten Folgerungen des Nominalismus, mit dessen Lehren sie ja auch verwandt sind, hinleiten.

III.

Die in der katholischen Kirche gewöhnliche Lehre von den Geheimnissen.

403. Wenn es dem Gesagen zufolge gestattet sein muß, die Kenntnisse, welche uns die Offenbarung giebt, mit unsern natürlichen in Verbindung zu bringen; so stellt sich jetzt die viel schwierigere Frage ein, ob wir, wie von den geoffenbarten Lehren durch Benutzung des natürlichen Wissens zu weiteren Erkenntnissen, so auch von dem, was wir durch Vernunft und Erfahrung wissen, zur Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten gelangen können. Es versteht sich, daß hier nicht von der Erkenntniß des Daseins der Offenbarung und der Glaubwürdigkeit ihres Inhaltes die Rede ist: denn daß wir diese Erkenntniß durch das natürliche Denken gewinnen können, wurde schon erwiesen. Was in Zweifel gestellt wird, ist: ob wir, was das Wort Gottes lehrt, in bestimmte, dem Gegenstand völlig entsprechende Begriffe zu fassen, und aus dem, was wir, sei es durch die Geschichte, sei es durch Nachdenken wissen, zu begründen; oder wenn dies nicht, inwiefern wir es der menschlichen Einsicht näher zu bringen, es, wie Hermes redet, annehmbarer und vorstellbarer zu machen vermögen. Um die verschiedenen Weisen, in welchen man diese Fragen beantwortet hat, mit mehr Bestimmtheit vorlegen und prüfen zu können, halten wir es für nöthig, einige Erklärungen vorauszuschicken.

404. Um läugnen zu können, daß die Offenbarung Lehren enthalte, welche das menschliche Fassungsvermögen übersteigen, hat man dem Worte Geheimniß in der h. Schrift eine der Bedeutungen geben wollen, die es bei profanen Schriftstellern und im gemeinen Leben oftmals hat. Geheimniß bedeute eine Wahrheit, die nur in sinnbildlicher Hülle mitgetheilt werde und deßhalb räthselhaft sei, oder auch eine Lehre, die der Menge vorenthalten, und nur Eingeweihten kundgethan werde (esoterische Lehre). Andere nennen geheimnißvoll, was nicht sofort mit klarer Einsicht, sondern zuvörderst nur mit der Empfindung erfaßt werde. Wieder Andere, und dieser sind viele, wollen, daß wir unter Geheimniß nichts anders verstehen, als eine Thatsache, die zwar unbekannt und verborgen war, nun aber enthüllt, und nach dieser Enthüllung dem Denken wie alles Andere zugänglich ist. — Dahingegen hat die katholische Theologie von jeher das Geheimniß für eine Lehre der Offenbarung erklärt, welche über unser natürliches Denkvermögen erhaben sei, und durchaus nur im Lichte des Glaubens erkannt werden könne. Wenn wir nun, um zu beweisen, daß die göttliche Offenbarung solche Wahrheiten einschließe, uns nur darauf stützten, daß die heiligen Urkunden manche Lehren Geheimniß nennen; so müßten wir uns auf eine hermeneutische Erklärung dieses Wortes einlassen: allein wir berufen uns vielmehr auf das, was die Offenbarung über die Erkennbarkeit der Wahrheiten, die sie verkündigt, ausdrücklich erklärt. Wenn es sich demnach aus diesen Erklärungen ergiebt, daß ihr zufolge manche ihrer Lehren über die menschliche Vernunft erhaben sind; so wird dadurch die Bedeutung, welche die katholische Kirche dem Worte Geheimniß giebt, gerechtfertigt.

405. Es bedarf jedoch dieser Begriff des Geheimnisses als einer Lehre der Offenbarung, welche unser Erkenntnißvermögen übersteigt, noch einer näheren Bestimmung. — Wir unterscheiden das Erkennen des Daseins der Sache vom Erkennen der Sache aus ihren Gründen oder Ursachen; und so lange das erstere ohne dies andere ist, nennen wir es unvollkommenes Wissen. Aber auch das aus der Erkenntniß der Gründe sich entwickelnde Wissen ist mehr oder weniger vollkommen, je nachdem wir alle oder nur die eine und andere Ursache erkennen. Zunächst also müssen wir, um unser Erkennen zu vollenden, die i n n e r e n Ursachen, die Prinzipien des Seins,

die in dem Dinge selbst sind, also seine Wesenheit zu erfassen suchen. Durch die Bestimmung dieser wird die Frage, was das Ding sei, beantwortet. Zwar müssen wir bereits, um zu erkennen, daß es sei, etwas ihm Eigenthümliches erfaßt haben, aber dies braucht nicht die Wesenheit zu sein. So können wir unsere Seele als das, was in uns denkt und will, ohne noch ihre Immaterialität, und Gott als den Urheber der Welt erkennen, ohne die Absolutheit seines Seins erkannt zu haben. — Die äußeren Ursachen sind die wirkende, welche die Sache in's Dasein setzt, und der Zweck, für den sie i'ns Dasein gesetzt ist. Durch ihre Bestimmung entscheiden wir also, wodurch und wozu die Sache ist [1]).

Aber damit unser Erkennen vollendet sei, müssen wir außer dem Was, Wodurch und Wozu auch das Wie beantworten können. Diese Frage bezieht sich auf die Möglichkeit, welche wie die Ursache eine doppelte ist, die innere und äußere. Jene würde mit der Wesenheit, diese mit der wirkenden Ursache zugleich erkannt sein, wenn wir die Wesenheit und die wirkende Ursache, wie sie in sich sind, erkännten. Aber weil wir sie nur insoweit erkennen, als sie sich in ihren Erscheinungen und Wirkungen offenbaren; so können wir oft über die Möglichkeit gar nicht oder nur unvollkommen urtheilen. So läßt es sich mit vollster Klarheit und Gewißheit beweisen, daß im Menschen Leib und Seele zu einem Sein und Wesen vereinigt sind; aber die Frage über die Art und Weise, wie eine körperliche Substanz mit einer geistigen zu einem Wesen werden könne, ist schwierig zu lösen. Ebenso ist der Beweis, daß der materielle Eindruck, welchen der Gegenstand im Sinnenorgan hervorbringt, nicht die Empfindung ist, sehr einleuchtend und faßlich; aber wie bei diesem Eindruck die Empfindung entstehen könne, vermögen wir ganz und gar nicht zu erklären. Ueberhaupt ist besonders dieses Wie der äußeren Möglichkeit, die Weise, in welcher Ursachen thätig sind, für uns sehr oft in tiefes Dunkel gehüllt, und mit Recht pflegt man deßhalb zu sagen, daß die Natur selbst voll Geheimnisse ist.

Was nun die innere Möglichkeit anbelangt, so müssen wir, um ein vollständiges Wissen zu haben, nicht bloß einsehen, daß, was zum Wesen des Gegenstandes gehört und durch den Begriff aufgefaßt

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 323.

wird, ohne Widerstreit, sondern auch daß alles, was wir sonst über den Gegenstand erkennen, mit seinem Wesen und unter sich vereinbar ist. Dies unterliegt aber wiederum nicht selten den größten Schwierigkeiten. Wir werden durch unser Nachdenken zur zuversichtlichen Erkenntniß geführt, daß vom Sein Gottes die höchste Einfachheit auszusagen ist, daß diese Welt nur durch seine freie Schöpfermacht in's Dasein treten konnte: aber wenn nun die Frage erhoben wird, wie diese freie Thätigkeit mit den Eigenschaften Gottes bestehen, und sein einfachstes Sein alle Vollkommenheiten ihrer Eigenthümlichkeit nach in sich vereinigen könne; da vermögen wir zwar die Einwürfe, durch welche man Widersprüche in diesen Lehren nachweisen will, zu lösen, aber bringen es deßhalb nicht zu der Einsicht, welche wir von der innern Möglichkeit vieler anderen Wahrheiten haben [1]).

406. Nennen wir also Geheimniß, was nicht durch eigenes Nachforschen, sondern nur durch göttliche Mittheilung erkennbar ist; so ergiebt sich aus dem Gesagten, daß eine geoffenbarte Wahrheit in mehr als einer Weise geheimnißvoll sein kann. Sie ist es nämlich insofern, als wir uns in Betreff ihrer die eben erörterten Fragen aus der Vernunft nicht beantworten können. Nun behaupten aber die Theologen der katholischen Vorzeit erstlich, daß uns nicht etwa bloß eine oder die andere Wahrheit, sondern eine viele Wahrheiten in sich fassende Ordnung der Dinge geoffenbart sei, welche kein menschliches Erfahren noch Denken erreiche, so zwar, daß wir auch nicht die erste Frage, ob sie sei, geschweige denn die übrigen anders als aus der Offenbarung zu beantworten vermögen. Als Grund und Ziel dieser Ordnung und als Mittelpunkt, auf den sich alle Lehren über sie beziehen, steht das Geheimniß der Geheimnisse, die göttliche Dreieinigkeit da. Die wichtigsten jener Lehren aber sind, daß wie die Engel so das Menschengeschlecht in seinem Stammvater berufen war, zu der Anschauung des dreieinigen Gottes zu gelangen; daß es aber durch die Sünde des ersten Menschen mit dem Anspruch auf dieses Ziel auch die Gaben der Gnade, die für dasselbe befähigen, verlor; daß der von Gott gesandte Mittler, Jesus Christus, durch sein sühnendes Leiden die Schuld Adams und seines Geschlechtes getilgt, die Quelle der Gnaden und den Weg

---

1) Oben. Bd. 1. n. 383 ff.

zum übernatürlichen Besitze Gottes uns wieder eröffnet habe; daß dieser Mittler, der als zweiter Adam die Menschheit vor Gott vertrat, nicht bloßer Mensch, sondern in einer Person Gott und Mensch war; daß er auf Erden eine sichtbare Kirche gestiftet, und in ihr sein Sühnopfer in unblutiger Weise fortsetze; daß er sichtbare Zeichen zu unserer innerlichen Heiligung angeordnet; daß er am Ende der Zeiten das Menschengeschlecht vom Tode erwecken und richten, die Gerechten verherrlichen und beseligen, die Ungerechten verdammen werde.

Die Theologen behaupten ferner, daß wir zwar, von den geoffenbarten Wahrheiten als Prinzipien ausgehend, über den innern Zusammenhang dieser Heilsordnung vieles zu unserer Belehrung und Erbauung durch die Vernunft erkennen, daß es aber unter jenen Wahrheiten keine giebt, aus der wir die übrigen alle mit Nothwendigkeit herleiten könnten. Auch wenn wir die Berufung und den Fall unseres Geschlechtes in seinem Stammvater wissen, so können wir daraus nicht die Erlösung; und wiederum aus der Erlösung nicht die Menschwerdung, d. i. die Gottheit Christi, noch viel weniger aber die Stiftung der Kirche und die Einsetzung der Sakramente folgern. Fordert man also, um eine Wissenschaft System zu nennen, daß ihr Inhalt nicht bloß einen vernunftgemäßen, sondern auch einen nothwendigen Verband habe; so ist der Lehre der Theologen gemäß zu läugnen, daß die Wissenschaft des Glaubens zum System werden könne.

Endlich aber lehrte man bis auf unsere Tage allgemein, daß wir zwar, was uns von der übernatürlichen Ordnung geoffenbart ist, durch Vergleichung mit der natürlichen dem Verständnisse näher zu bringen, manche der geoffenbarten Wahrheiten jedoch durch unser Nachdenken nicht bis dahin aufzuklären vermögen, daß wir auch nur ihre innere Möglichkeit anders als durch die Auflösung der Gegengründe darthun könnten.

407. Man pflegt daher von den Geheimnissen bald zu sagen, daß sie durch die Vernunft nicht bewiesen (demonstrari), bald daß sie nicht begriffen werden können (comprehendi): und es wird gut sein, auch diese Ausdrücke näher zu bestimmen. Wie das Wissen, so kann der Beweis vollkommen und unvollkommen sein, oder richtiger, das Wissen ist vollkommen oder unvollkommen, je

nachdem der Beweis, welcher es erzeugt, vollkommen oder unvollkommen ist. Zwar nennt man oft, von den Beweismitteln absehend, jeden in seiner Art vollendeten Beweis einen vollkommnen; aber im engeren Sinn ist nur derjenige ein vollkommner Beweis, welcher die Wahrheit des Satzes aus den Ursachen seines Inhalts darthut. Man pflegt nun in unsern Tagen dies Erkennen der Dinge aus ihren Ursachen (das vollkommene Wissen) Begreifen zu nennen, und demgemäß würde der vollkommene Beweis das Begreifen zur Folge haben. Es wurde aber schon bemerkt, daß auch das apriorische Wissen nur dann vollständig ist, wenn wir nicht bloß die äußeren, sondern auch die inneren Ursachen der Dinge erkennen, und folglich außer den Fragen wodurch? und wozu? auch die Fragen was? und wie?, diese letztere wenigstens insoweit sie sich auf die innere Möglichkeit bezieht, beantworten können. Nun läßt es sich aber nicht läugnen, daß sowohl unser Begreifen als das lateinische comprehendere ein solches vollständiges Wissen bezeichnet, und wenn wir es auf die Erkenntniß einiger Ursachen beschränken, diese gerade die inneren sind. Denn dann vornehmlich nennen wir etwas unbegreiflich, wenn wir es nicht in hinlänglich bestimmte Begriffe fassen können, und daher seine Wesenheit und innere Möglichkeit nicht deutlich erkennen. Demnächst können wir sagen, daß nach der in den katholischen Schulen gewöhnlichen Lehre die Geheimnisse für die Vernunft unbeweisbar und unbegreiflich sind: d. h. ihre Wahrheit läßt sich durch keine bloßen Vernunftgründe, weder durch apriorische, noch durch aposteriorische gewiß machen, und manche derselben sind so erhaben, daß wir auch, die Belehrung über ihre Wahrheit durch Gottes Wort vorausgesetzt, sie nicht hinlänglich fassen, um ihre innere Möglichkeit zu durchschauen.

IV.

Die entgegengesetzte Lehre Günther's.

408. Von den oben erläuterten Lehrpunkten läugnet Hermes nur diesen einen, daß die geoffenbarten Geheimnisse durch die natürlichen Erkenntnisse dem Verständniß einigermaßen nahe gebracht werden können. Günther im Gegentheil damit nicht zufrieden, stellt alles in Abrede, was man bis anhin über die Unbegreiflichkeit und

Unbeweisbarkeit der Geheimnisse gelehrt hat. Es versteht sich ihm zufolge von selbst, daß der Mensch, wenn er einmal die Grundansicht des Christenthums über das Verhältniß des Geistes zu Gott durch den Glauben ergriffen habe, alles andere, was zum christlichen Lehrinhalte gehört, begreifen könne; — nur dies fragt sich, ob der Geist nicht auch jene Grundansicht als das Ergebniß seiner freien Forschung finden, und sich durch sich selbst auf den Höhepunkt, wo dies möglich ist, erheben könne[1]). Welche Wahrheit Günther immer unter der Grundansicht des Christenthums verstehen mag, er behauptet in diesem Satze, daß der Mensch im Stande ist, durch sein eignes Denken den ganzen Inhalt des Glaubens zu erkennen und als nothwendig zu erweisen. Denn sollte es zweifelhaft scheinen, ob begreifen bei ihm ebenso viel als strenge beweisen bedeute; so genügt, auf eine andere Stelle hinzuweisen, in der er sich ebenfalls über die Aufgabe der speculativen Theologie ausspricht. Diese Aufgabe soll nämlich darin bestehen, daß nicht blos der Pantheismus widerlegt, und die Schöpfungslehre gerechtfertigt, sondern auch von dieser und ihrer Grundansicht aus die ganze Reihe der Thatsachen, welche das Christenthum lehrt, und namentlich die Menschwerdung des ewigen Wortes und die Sendung des h. Geistes mit strenger Consequenz entwickelt werde[2]). Und gewiß daß der Mensch in

---

1) Wahrlich! nicht davon kann die Rede sein: ob der Denkgeist (hat er einmal die Grundansicht des Christenthums über das Verhältniß des Geistes zu Gott von vornherein als unmittelbare Wahrheit ergriffen), auch alles Andere, was zum christlichen Lehrinhalte gehört, begreifen könne; wohl aber davon: ob der Geist jene Grundansicht nicht als das Resultat freier, eigener Forschung gewinnen könne und — (im Falle dieses nur von einem bestimmten Standpunkte aus sich finden lasse) — ob der Geist zu diesem Höhe- und Gesichtspunkte nicht durch sich selbst sich erheben könne; sondern ausschließlich erst vom Christenthume dahin erhoben werden müsse.

Eur. u. Her. S. 251.

2) Es „muß nicht bloß jener Standpunkt" (der pantheistischen Zeitphilosophie) untergraben, oder doch der entgegengesetzte Standpunkt in seiner rechtskräftigen Coëxistenz begründet, sondern auch nebst dem von diesem und von seiner Grundansicht aus die ganze Reihe jener geschichtlichen Thatsachen" — („als da sind die Incarnation des Logos, und ich möchte hinzusetzen: die Incarnation des Geistes, des ausgegossenen über alles Fleisch") — mit strenger Consequenz entwickelt werden." Vorsch. Bd. 1. S. 97.

sich ein Zeugniß für alle christliche Wahrheit und den Schlüssel für das Geheimniß der Offenbarung finde, ist von Günther, wie von seinen Schülern oft und vielfach ausgesprochen worden [1]). Ist er ja darum auch höchst unzufrieden mit der Unterscheidung zwischen geoffenbarten Wahrheiten, die auch durch die Vernunft erkennbar, und solchen, die über die Vernunft erhaben seien; und fordert, daß man mit dem Krame des Geheimnißvollen aufräume, und auch die Lehren von der Dreipersönlichkeit, der Menschwerdung und Erlösung als Vernunftwahrheiten anerkenne [2]). Nur das Wie bleibe verborgen; aber unter diesem Wie versteht er jenes, das dem Geiste auch in seiner eigenen Erscheinung und in dem Wirken der Natur verborgen bleibt, und mit welchem es deßhalb die Philosophie nie und nirgend zu thun habe [3]). Wenn er also das Verhältniß des Christenthms zur Philosophie, wie das der Religion zur Wissenschaft und des Glaubens zum Wissen bestimmt [4]); so soll dies nicht etwa heißen: wie der übernatürliche Glaube ergreife, was über das natürliche Wissen erhaben ist, so enthalte das Christenthum, was der Philosophie gebreche; sondern: was wir als Christen glauben, das können und sollen wir als Philosophen wissen. Die Aufgabe des Denkens ist, was der Glaube als wirklich festhält, als nothwendig zu begreifen [5]).

409. Diese Ansicht, daß der ganze Inhalt des Glaubens zum Wissen zu erheben sei, ist in unsern Tagen auch unter den ka-

---

1) Ebend. S. 348. Eur. u. Her. S. 229, 263, 527. Janusk. S. 137. Knoodt Bd. 3. S. 139.

2) Lydia 1852. S. 313. Janusk. S. 273.

3) Ebend. Eur. u. Her. S. 3. 98. Thomas a Scrup. S. 77.

4) Eur. und Her. 226.

5) Wenn der Geist in der Philosophie sich selber Gegenstand seines Wissens ist, so kann er auch, wenn er sonst dazu befähigt ist, jene Zuständlichkeit (sein Glauben) sowohl, als auch die ihr entsprechende Gegenständlichkeit, die das Christenthum als welthistorische Thatsache ist, zum Gegenstande seiner Fassung erheben."

„In dieser Betrachtung wird der Glaube wieder zum Wissen" (nämlich ein gewisses Wissen geht dem Glauben vorher) „aber auch in dieser Wiederholung zum höheren Wissen, weil zum Wissen der Nothwendigkeit, nicht bloß zum Wissen der Wirklichkeit."

Ebend. S. 226. S. 275. Vergl. Janusk. S. 278.

tholischen Gelehrten sehr verbreitet worden [1]); und man will dieselbe wider den Vorwurf des Rationalismus insbesondere dadurch schützen, daß man beifügt, es höre darum der Glaube nicht auf, die nothwendige Voraussetzung des Wissens zu sein. Allein diese Voraussetzung läßt eine sehr verschiedene Auffassung zu. Man kann damit behaupten wollen, daß die Erkenntnisse des Glaubens wie Grundsätze oder Anfänge seien, von denen das Denken ausgehe, geleitet und getragen werde; und dann behauptet man nichts anderes, als was die Väter und Theologen zu jeder Zeit gelehrt haben, daß sich nämlich aus dem Glauben ein Wissen der geoffenbarten Wahrheiten entwickele. Freilich giebt man, dieses Denken nicht speculative Theologie, sondern Philosophie benennend, dennoch einem doppelten Irrthum Raum. Denn ist dies der Weg, den die Philosophie zu gehen hat; so folgt, daß auch jene Wahrheiten, welche man gewöhnlich als philosophische betrachtet, nur durch die Lehren der Offenbarung begründet werden können. Und indem man durch eine solche Annahme der natürlichen Erkenntnißkraft die Fähigkeit, die ihr innewohnt, abspricht; legt man ihr andererseits eine größere Fähigkeit bei, als sie besitzt. Dadurch nämlich, daß man das Wissen, welches aus dem Glauben hervorgeht, an die Stelle der Philosophie treten lassen will, spricht man die Zuversicht aus, den ganzen Inhalt der Offenbarung mit jener Klarheit und Bestimmtheit, welche dem natürlichen Erkennen eigen ist, auffassen zu können.

410. Nach Andern jedoch muß der Glaube dem Wissen vorhergehen, damit das Denken durch ihn nicht seine Prinzipien, sondern seinen Gegenstand empfange. Wie wir die Thatsache der Natur und Geschichte durch das empirische Erkennen aufgefaßt haben müssen, um durch das Denken der Vernunft zur Philosophie der Natur und der Geschichte, in der jene Thatsachen begriffen werden, zu gelangen; und wie das empirische Bewußtsein mit seinem Inhalte gegeben sein muß, damit das höhere durch Speculation gewonnen werde: so muß auch nach dieser Ansicht der Inhalt der Offenbarung zuerst durch den Glauben erfaßt, und für wirklich gehalten werden, damit der denkende Geist sich in ihn versenken und seinen letzten

---

1) Auch Hirscher stellt der Speculation diese Aufgabe. Moral, Band 2. S. 115. (2. Aufl.)

Gründen nachforschen könne. In diesem Denken jedoch geht die Vernunft nicht von Glaubenswahrheiten, sondern von den ihr eigenen Prinzipien aus; denn sie will nicht bloß die geoffenbarten Lehren in ihrem Zusammenhange verstehen und die einen aus den andern begreifen, sondern aus den ohne die Offenbarung gegebenen Anfängen des Erkennens ihre Wahrheit ergründen.

Die Nothwendigkeit aber, daß diese Wahrheit nichtsdestoweniger vorher durch die Offenbarung ausgesprochen und durch den Glauben anerkannt sei, erklärt man wiederum in verschiedener Weise. Denn die einen sprechen dem Menschen das Vermögen, durch eigene Denkkraft Uebersinnliches zu erkennen, gänzlich ab. Immer — auch wenn es sich nur um die Erkenntniß des wahren Gottes, und der sittlichen Weltordnung handele — müsse ihm in dem belehrenden Worte, daß aus der Uroffenbarung stamme, die Wahrheit zuvor entgegentreten, und nur nachdem er dieselbe durch einen angeborenen geistigen Instinkt anerkannt habe, vermöge er sie auch durch Gründe der Vernunft festzustellen. Ebenso müsse er auch die christliche Wahrheit zuerst durch das Lehrwort der Kirche als eine göttlich geoffenbarte vernehmen, und von der Gnade angetrieben gläubig annehmen: dann aber könne er sie ebenso wohl als die Lehren der natürlichen Religion mit der Vernunft durchdringen und aus ihren Gründen begreifen.

Andere hingegen erklären den Einfluß der Offenbarung, ohne welchen das Wissen ihres Inhalts nicht möglich sei, vielmehr als einen bloß erziehenden und sittlichen. Gleichwie der Knabe durch den Vortrag des Lehrers zum Denken geweckt und in demselben geleitet wird, aber doch die Wahrheit durch sein eigenes Denken erkennt, und ohne jene Wirkung und Leitung zu solchem Erkennen nicht durchaus unfähig ist; also muß der Mensch durch die göttliche Belehrung geweckt und geleitet werden. Und wenn schon in menschlichen Dingen der Fortschritt des Lernenden von seiner sittlichen Beschaffenheit abhängt, so ist dies in den göttlichen viel mehr der Fall. Das Herz muß gebessert werden, damit der Geist erleuchtet werde. Es bedarf also der Mensch, um zum Wissen des Glaubensinhaltes zu gelangen, allerdings der göttlichen Belehrung und noch viel mehr der ihn sittlich erneuernden und umschaffenden Gnade.

Aber ob man den Einfluß der Offenbarung in dieser oder der obigen Weise erkläre, das Denken, wodurch man zum Wissen

des Glaubensinhaltes gelangen will, nimmt seine Anfänge (Prinzipien) nicht aus dem christlichen Glauben, sondern aus dem natürlichen Erkennen. Was der Glaube auf das Ansehen Gottes hin für wahr hält, dasselbe soll auch die Vernunft durch ihr Denken gewiß machen. Wie wir es also mißbilligen mußten, daß man jene Wissenschaft, welche die Glaubenswahrheiten als Prinzipien zu Grunde legt, nicht speculative Theologie, sondern Philosophie nenne; so können wir auch nur einen Mißbrauch der Sprache darin finden, wenn dieser, die mit dem Glauben zwar den Inhalt, aber nicht die Prinzipien gemein haben will, der Name speculative Theologie gegeben wird. Wäre sie möglich, so müßte sie Philosophie heißen, und es wäre dann wahr, daß Philosophie und Theologie dasselbe Objekt, aber verschiedene Prinzipien haben.

411. Aus den schon mitgetheilten Stellen läßt sich der Hauptsache nach unschwer abnehmen, in welcher der erwähnten Weisen Günther die Nothwendigkeit des Glaubens vor dem Wissen erkläre; doch lohnt es der Mühe, dies näher zu untersuchen, nicht nur weil Günthers Lehre besondere Aufmerksamkeit verdient, sondern auch weil durch ihre Erörterung die Frage, die uns beschäftigt, beleuchtet wird. Daß also die Speculation die Offenbarung, das Wissen den Glauben voraussetze, spricht Günther mit aller Bestimmtheit aus. Aufgabe des Wissens ist, die gegebene Sache aus ihren Gründen zu begreifen; es kann also von keinem Wissen die Rede sein, so lange nichts zu begreifen gegeben ist[1]). Wie die Welt von Gott erschaffen und vom Menschen in ihrer Wirklichkeit ergriffen sein mußte, damit sie aus ihrem Grund begriffen und gewußt werde; so mußte auch das Christenthum als eine andere That Gottes in der Geschichte der Menschheit gesetzt, und durch den historischen Glauben erfaßt werden, um sodann aus seinem in Gott und in dem Menschen gelegenen Grunde begriffen zu werden. — Aber wie nun Günther doch die Weltwerdung aus dem Erkennen und Wollen

1) Wie oft werden wir noch . . . . das Geständniß machen müssen: daß alles Begreifen (Wissen und Erkennen) als ein Nach=Denken ein Gegebenes (Positives) in Natur und Geschichte zu seiner Voraus=Setzung habe, dessen unmittelbares Wahr=Nehmen und Halten Glauben (im weitesten Sinne des Worts) heißt, nach dem bekannten Worte des Weltapostels: „Wie sollen sie glauben ohne Predigt." Der letzte Symb. Vorr. VII.

Gottes folgern, und daher die (vorher nur durch Wahrnehmung gekannte) Wirklichkeit der Welt a priori beweisen will; also will er auch die zweite Schöpfung, Christus und sein Werk, aus Gott und aus dem Menschen so erkennen, daß er ihre (früher nur durch den historischen Glauben gekannte) Wirklichkeit aus ihren Ursachen erschließen könne[1]). Es wird also zwar das Factum als historische Thatsache geglaubt, aber zugleich aus seinem Grund als nothwendig erwiesen[2]).

Nun ist aber hierbei nicht zu übersehen, daß die Speculation in diesen Beweisen nicht etwa von Gründen ausgeht, die sie durch den Glauben aus der Offenbarung entnommen hätte. Nicht aus dem, was die Offenbarung über den ersten Menschen und seine Sünde einerseits, und über Gottes Erbarmen andererseits lehrt, wird auf die Erlösung geschlossen: sondern diese Gründe der Erlösung selbst werden zuerst durch das natürliche Erkennen ermittelt, und wie aus ihnen die Erlösung, so aus dieser die Gottheit Christi gefolgert, und ebenso das Geheimniß der Dreifaltigkeit aus dem Selbstbewußtsein des Menschen und der Absolutheit des göttlichen Seins hergeleitet. Das Denken also, durch welches Günther den Glauben zum Wissen erheben will, ist insofern vom Glauben durchaus unabhängig, als es von den Lehren des Glaubens nicht wie von Prinzipien ausgeht, sondern ihren Inhalt nur wie Gegebenes d. h. wie den zu begründenden Gegenstand (die zu beweisende Aufgabe) behandelt. Somit bleibt es immer dabei: was der Glaubende als wirklich kennt und hält, das muß der Wissende aus seinen Gründen als nothwendig erkennen und begreifen. Darum fügt er an der oben erwähnten Stelle, wo er der speculativen Theologie ihre Aufgabe bestimmt, hinzu: „Kurz es dreht sich die ganze Aufgabe

---

1) „Wenn der Geist für diese geoffenbarte Wahrheit" — (von der Schöpfung) — „in der thatsächlichen Welt, zu der er als Coëfficient gehört, ein Zeugniß vorfindet, warum sollte er denn nicht ein Zeugniß in sich für den Erlöser-Gott ausfindig machen; wenn überhaupt vorausgesetzt werden darf, daß Gottes Werke im innern Zusammenhange mit seiner Intelligenz stehen, oder daß sein Denken und Wirken seinem Wesen immanent ist?"

Eur. u. Her. S. 268. Vergl. ebend. S. 225. 229.

Lydia 1850. S. 113. 114.

2) Janusk. S. 276.

um eine ideelle Reconstruction des Christenthums als einer welthistorischen Thatsache[1]"). Und in derselben Weise stellt er bei anderer Gelegenheit der Wissenschaft die Aufgabe, was das unmittelbare Erkennen des Glaubens vorausgesetzt hat, durch das mittelbare des Denkens von neuem zu setzen, und so die ideale Probe des realen Facit zu machen[2]).

Obschon nun aber dieses Wissen Ergebniß freier Forschung ist, so macht es darum, auch wenn es erworben ist, den Glauben nicht überflüssig. Denn wie wir durch das Denken die Nothwendigkeit dessen, was der Glaube für wirklich hält, erkennen; so müssen wir doch immer auch durch den Glauben die Wirklichkeit dessen, was wir als nothwendig erkannt haben, ergreifen. Die bloße Einsicht in die Nothwendigkeit genügt uns nicht; wir müssen das Christenthum als geschichtliche Thatsache kennen. Der historische Christus aber kann immer nur Gegenstand des Glaubens sein[3]).

412. Aber ist nun in Günther's Lehre das Wissen wirklich vom Glauben unabhängig? Wir haben gesagt, insofern sei es unabhängig, als das Denken, wodurch wir das Wissen erringen, nicht in Glaubenslehren seinen Anfang habe. Damit aber ist, wie schon bemerkt wurde, keinesweges ausgeschlossen, daß Offenbarung und Glaube auf die Entstehung des Wissens Einfluß und auch nothwendigen Einfluß haben. Nun mag es sonderlich scheinen, daß Günther gerade für die natürliche Erkenntniß Gottes eine unbedingte, für die Erkenntniß des Christenthums aber nur eine bedingte Nothwendigkeit der Offenbarung behauptet: das gerade Gegentheil von dem, was die katholische Theologie bis auf unsere Tage übereinstimmend lehrte,

---

1) Vorsch. Bd. 1. S. 97.

2) Eur. u. Her. S. 325. Vergl. Lydia 1851. S. 310.

3) „Gewußt wird zwar der Inhalt, geglaubt aber doch das Factum der Offenbarung als historische Thatsache. . . Das Factum ist mit dem Grunde desselben, der sowohl in der Natur Gottes, als der Menschheit involvirt liegt, und deßhalb zum Wissen evolvirt werden kann, nicht zu verwechseln. So zweifelt auch der Jude so wenig an der Möglichkeit (von Seite Gottes) eines von Gott gesandten Messias, als an der Nothwendigkeit jener Sendung von Seite der menschlichen Natur, aber die Thatsache jener Sendung, die Wirklichkeit der Erlösung läugnet er, und ist deßhalb ein Ungläubiger. Janusk. S. 276.

nun aber auch vom vatikanischen Kirchenrathe ausgesprochen worden ist [1]). Indeß ist beides aus dem Zusammenhange seiner Lehre leicht erklärlich. Ohne Selbstbewußtsein giebt es keine Erkenntniß Gottes noch der Schöpfung. Der Geist kann aber nach Günther nur durch ein selbstbewußtes Wesen zum Bewußtsein geweckt werden, und folglich mußte dem ersten Menschen, damit er zur Erkenntniß gelange, Gott sich offenbaren [2]). Obwohl nun der Mensch in der Freiheitsprobe, die mit dieser Offenbarung verbunden war, nicht bestand; so büßte er doch das Selbstbewußtsein, zu dem er durch sie gebracht war, in seinem Falle nicht ein. Durch dieses aber war er immer noch im Stande, aus der ersten Offenbarung (der Schöpfung) die zweite (die Erlösung) zu erkennen. Daß er zu dieser Erkenntniß nicht gelangte, sondern vielmehr in den Natur- und Götzendienst versank, war der Lehre des Apostels gemäß eine Folge, nicht der Sünde des Urmenschen, sondern der persönlichen Verschuldigungen seiner Nachkommen. Denn von diesen sagt er, daß ihr unverständiges Herz verfinstert worden, weil sie Gott, den sie erkannten, nicht ehrten. (Röm. 1, 21.) Gesetzt nun, daß sie der Erkenntniß, die sie hatten, das Bekenntniß in Wort und That nicht schuldig geblieben, und somit das Heidenthum nicht eingetreten wäre; so würde zwar die Sendung Christi immer noch nothwendig gewesen sein, um die Menschheit zu erlösen, aber nicht um sie zu belehren [3]). Aus demselben Grunde ist diese Nothwendigkeit auch jetzt eine bedingte und relative. Denn weil sie von dem Grade des persönlichen Verfalls der Nachkommen Adams abhängt; so kann sie durch die Fortschritte der theoretischen und practischen Vernunft aufgehoben werden [4])

---

1) Const. I. de fide. c. 2.

2) „Muß sich der Geist zuvor selber gefunden haben, ehe er sich in der Philosophie zum Gegenstande seines Denkens machen kann; so ist er sich selber auch ein Gegebenes d. h. Gesetztes von einem Andern als ihm, mithin in letzter Instanz wenigstens ein durch göttliche Offenbarung Gegebenes.“ Eur. u. Her. S. 225.

3) Eur. u. Her. S. 231 ff. Süd- u. Nordl. S. 128. Lydia 1852. S. 92—94.

4) „Die Erlösung . . . muß eine Offenbarung für die theoretischen Interessen der Menschheit werden für den Fall, daß die Sünde in ihrem Ge-

413. Obschon demnach Günther auf das bestimmteste läugnet, daß die christliche Geheimnißlehre die natürlichen Kräfte der Vernunft schlechthin übersteige, so daß zu ihrer Erkenntniß eine göttliche Belehrung unbedingt nothwendig sei; so hindert dies nicht, daß er, damit der Mensch sie wirklich erkenne, den Einfluß des Christenthums für nothwendig erkläre. Die Nothwendigkeit der Offenbarung, sagte er, sei deßhalb nur eine bedingte, weil sie von dem sittlichen Verfalle der einzelnen abhange. Eben daraus aber folgt, daß der Mensch, um die christlichen Wahrheiten aus sich selbst zu erkennen, zuvor sittlich gebessert sein muß. So kann also Günther zunächst aus diesem Grunde den Einfluß des Christenthums für unentbehrlich halten. Er spricht sich darüber folgendermaßen aus: Um das wahre Verhältniß zwischen Gott und der Welt zu erkennen, mußte „der Mensch Ernst damit machen, die sittlichen Forderungen des Geistes, als des Höheren in ihm, gegen die Ansprüche der Sinnlichkeit im praktischen Leben allseitig geltend zu machen. Das freie Handeln nur konnte ihn zu dem Standpunkte erheben, sich als freies Wesen nicht bloß zu denken, sondern auch zu erfahren. Und auch hierin ist die Philosophie als sokratische mit ihrem Zurufe: erkenne dich selbst ihren Beitrag nicht schuldig geblieben. — Die Hauptwirkung freilich ging auch hier vom Christenthume aus, das die Erfüllung seiner erhabenen Hoffnungen an die sittliche Bedingung freier Sinnesänderung knüpfte, und zu dieser ihm die Mitwirkung von Seite der Kraft Gottes (Gnade) versicherte und gewährte. Mit Riesenarmen hat vor allem die sacramentale Zucht und Ordnung der christlichen Kirche die Volksmassen der alten und neuen Welt aus den Niederungen des Naturlebens und seinen sinn-

---

folge Unglauben und Aberglauben mit sich führte. Aber diese Nothwendigkeit ist doch immer eine bloß hypothetische d. h. abhängig von dem Grade des persönlichen Verfalls der Nachkommen des Urmenschen; sowie jene Grade selbst von nichts, als von der Freiheit des Willens abhängig sind."

Janusk. S. 277.

„Die Transscendenz der Offenbarung über die natürlichen Kräfte des Geistes läßt sich auch als eine relative z. B. durch die Sünde herbeigeführte auffassen, die aber durch die Fortschritte in der Ausbildung der theoretischen und practischen Vernunft überwunden werden könne."

Vorsch. Bd. 2. S. 510. Vergl. Lydia 1850. S. 189.

lichen Interessen herausgerissen und auf die Sonnenhöhe der geistigen Freithätigkeit hingestellt [1])".

414. Der Einfluß des Christenthums, von dem hier Günther redet, ist also kein anderer, als den wir oben den ethischen nannten, und Günther selbst deutet an, „daß derselbe, wenn nicht auf die Massen, doch auf einzelne auch durch die Philosophie geübt wurde. Und gewiß, da er von demselben nur dies fordert, daß der Mensch der Natur gegenüber zum Bewußtsein seiner Persönlichkeit erhoben werde; so ist nicht einzusehen, wie die Heiden, ich will nicht sagen durch die Philosophie, sondern durch „das Gesetz, das ihnen in's Herz geschrieben war, und im Gewissen Zeugniß ablegte" (Röm. 2, 15.) dahin nicht hätten gelangen sollen. — Allein Günther fordert mehr: es mußte auch das Licht der Wahrheit, die erkannt werden sollte, in der Menschheit leuchten; und hier schreibt er dem Christenthume zu, was nur von ihm ausgehen konnte. „Ohne eine Persönlichkeit," sagt er, „wie solche in dem Menschensohne Jesus Christus in die Menschheit eintrat und in dieser als Idealmensch in Lehre und Leben wunderbar auftrat, würde die Gattung nie sich den Banden des Naturlebens im Denken und Thun entwunden haben; was ihr nun aber schon dadurch möglich gemacht wurde, daß sie sich für ihre eigene Subjectivität an jener wunderbaren Persönlichkeit orientiren konnte [2]). Ferner gieng auch deßhalb schon „vom Christenthume ein neues Licht aus, weil es die Grundgedanken Israels von dem Verhältnisse Gottes zur Welt in sich trug;" und viel mehr noch „weil die Persönlichkeit Christi zugleich eine welthistorische Bedeutung hatte." Es war von nun an nicht mehr die Natur als Weltganzes mit Einschluß des Menschen jener ausschließliche Gegenstand, sondern zu ihr gesellte sich jetzt noch die Geschichte der Menschheit als Weltgeschichte," und deßhalb „konnte auch der Mensch von nun an erst vollkommen verstanden werden [3])."

415. Hier wird also ein Einfluß des Christenthums, auch insofern es nur Lehre ist, als wohlthätig und als nothwendig aner-

1) Eur. u. Her. S. 231. Vergl. ebend. S. 118 u. Lydia 1850. S. 189.
2) Der letzte Symb. S. 334.
3) Lydia 1851. S. 316 ff.

kannt. Aber welcher Art ist er? Besteht er darin, daß der Forscher die Wahrheiten, welche das Christenthum lehrt, durch den Glauben auf das Ansehen Gottes hin annimmt, und seiner Forschung als Prinzipien zu Grunde legt? Nicht das liegt in den Worten Günther's, sondern nur, daß der Geist durch die Gedanken des Christenthums geweckt und gehoben, seinen Gesichtskreis erweiterte, um so zu erspähen, was sonst sein Blick nicht würde erreicht haben. Es ist also dies kein anderer als jener erziehende Einfluß, dessen wir oben erwähnten. Die Wahrheit muß ausgesprochen, und der Geist durch das Lehrwort emporgehoben und geleitet werden. Hätte Günther den nothwendigen Einfluß nicht hierauf beschränken, sondern behaupten wollen, der Denkende müsse von dem, was der Glaube über die welthistorische Bedeutung Christi verkündet, als von Wahrheiten, die ihm durch das unfehlbare Wort Gottes gewiß seien, ausgehen; wie würde er dann noch sagen können, nicht davon sei die Rede, ob der Mensch, wenn er einmal die Grundansicht des Christenthums gläubig angenommen habe, aus ihr alle andern christlichen Lehren begreifen könne, sondern davon, ob er diese Grundansicht selbst nicht als Ergebniß freier und eigener Forschung gewinnen könne? wie hätte er der speculativen Theologie die Aufgabe stellen können, nicht bloß die Geschöpflichkeit der Welt wider den Pantheismus festzustellen, sondern aus dieser als einer Grundansicht die ganze Reihe der Thatsachen, die das Christenthum lehrt, mit strenger Consequenz zu entwickeln? (n. 408.) Daher fordert er in derselben Abhandlung, aus der obige Stellen über die Nothwendigkeit der Offenbarung entnommen sind, daß beide Offenbarungssphären (Schöpfung und Erlösung) vom menschlichen Geiste ohne irgend eine Voraussetzung untersucht werden. „Nur wenn beide Offenbarungen sich gegenseitig decken, gewinnt der Geist für die Gewißheit des einen Inhalts noch die Sicherheit durch den andern [1]". Und gewiß keiner, der mit Günther's Werken nur einigermaßen vertraut ist, wird in Abrede stellen, daß sein Gedanke dieser ist: Der Mensch würde die christlichen Wahrheiten nicht erkennen, wenn er nicht vorher sittlich erneuert und jene Wahrheiten durch das Lehrwort der Offenbarung ihm verkündigt wären: nachdem er aber einmal sie

1) Lydia 1851. S. 310.

durch den Glauben erfaßt hat, vermag er sie auch, von jenem Lehrwort absehend, und von den Thatsachen seines Bewußtseins ausgehend zu erforschen. Die Schüler Günther's machen dessen kein Hehl [1]), und Günther selbst schließt das Werk „Euristheus und Herakles" mit der Weissagung: „es werde eine Zeit kommen, wo der Glaube und die Wissenschaft als majorenne Söhne Eines Vaters sich die Hände reichen werden, auf daß alle Wahrheit im Himmel und auf Erden als solche von diesen zwei Zeugen bekräftigt werde."

416. Aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß Günther von allen geoffenbarten Wahrheiten behauptet, was die Vorzeit von jenen, die der natürlichen Ordnung angehören, lehrte. Von diesen sagte auch sie, daß sie die Kräfte der Vernunft nicht schlechthin übersteigen. Zwar sei es heilsam und nothwendig gewesen, daß auch sie der Menschheit durch die göttliche Offenbarung verkündigt würden; aber diese Nothwendigkeit sei doch erst eingetreten, nachdem in der Nachkommenschaft Adams die Sünde überhand genommen, und der Entwicklung der natürlichen Fähigkeiten immer mehr innere und äußere Hemmnisse gesetzt hatte. Dieser wegen sei es dem mit der Offenbarung nicht bekannten Menschen auch unter günstigen Umständen und bei dem besten Willen wenngleich nicht schlechterdings, doch fast unmöglich (moraliter impossibile), jene Wahrheit durch die bloße Vernunft vollständig und ohne Beimischung von Irrthümern zu erkennen. Uns aber sei dies durch den oben erklärten sittlichen und erziehenden Einfluß der Offenbarung erleichtert. — Günther selbst hebt an einer der schon angeführten Stellen hervor, daß seine Lehre von jener des h. Thomas dadurch sich unterscheide, daß er das

---

1) Ebendort, wo Knoodt mit dem Beweise beschäftigt ist, daß „Günther die Offenbarungswahrheiten nicht unabhängig von der Offenbarung philosophisch zu begrüuden suche," gesteht er jedoch mit den unzweideutigsten Worten, „daß nach Günther die philosophischen Beweise nicht auf der Auctorität Gottes in der Thatsache der Erlösung, sondern auf derjenigen Auctorität, die Gott in der Thatsache der Schöpfung gesetzt hat, basiren, und zunächst von unserer Vernünftigkeit ausgehen." (Günther und Clemens III. S. 158. 159.) Und was wären das auch für philosophische Beweise, die einen andern Ausgangspunkt hätten? Aber dies ist die Frage, ob es für die Offenbarungswahrheiten, von welcher dort die Rede ist, für die Lehre von der Trinität und Erlösung, philosophische Beweise geben könne. — Vergl. Ebend. I. S. 96 und Pabst in den Januskopfen S. 136—137.

oben Gesagte auf den ganzen Inhalt der Offenbarung ausdehne [1]). Aber noch viel schärfer spricht er sich darüber bei Beurtheilung der gewöhnlichen Lehre vom negativen und positiven Criterium aus.

417. Wo immer Günther von dieser Lehre redet, nimmt er an, man wolle durch dieselbe bestimmen, inwiefern die geoffenbarte Wahrheit der Vernunft zugänglich sei, und entscheide somit, es lasse sich zwar immer zeigen, daß der Glaubensinhalt mit den natürlichen Erkenntnissen nicht streite, aber nicht auch, daß er mit denselben übereinstimme, ihnen entspreche. Aber ist dies die wahre Bedeutung jener Formel? Schon das Wort Criterium beweist, daß man vielmehr feststellen wollte, inwiefern uns in der natürlichen Fassungskraft eine Norm gegeben sei, zu urtheilen, ob etwas glaubwürdig sei oder nicht. Das negative Criterium einräumend und das positive verwerfend, sprach man nichts anders aus denn dieses: bei der Untersuchung, ob eine vorgebliche Offenbarung ächt, oder ob eine Lehre in der schon als ächt erkannten Offenbarung enthalten sei, dürfe man den Grundsatz anwenden, daß eine geoffenbarte Lehre mit den zweifellosen Erkenntnissen der Vernunft nicht in Widerspruch stehe; aber nicht etwa auch diesen, daß jede geoffenbarte Lehre sich auch durch Vernunftgründe erhärten, oder doch wahrscheinlich machen und empfehlen lasse. Diese Unterscheidung stellte man also den Rationalisten, namentlich dem Abälard und Raymund Lullus entgegen, die bekanntlich nur dann den Glauben als vernunftgemäß anerkennen wollten, wenn sein Inhalt zugleich oder vielmehr zuvor durch das Denken der Vernunft bewährt sei. Ist es aber etwa dasselbe, erklären, der Mensch habe kein Recht, die geoffenbarten Lehren, bevor er glaube, in solcher Weise zu untersuchen, sondern müsse sie auf das Ansehen Gottes, des Unfehlbaren, annehmen: — und erklären, es sei nicht möglich, zwischen der Vernunft und Offenbarung eine andere als jene negative Uebereinstimmung nachzuweisen? Wie oft begegnen wir nicht bloß bei Augustin und Anselm, sondern auch bei Thomas von Aquin und den übrigen Scholastikern, der Lehre, es streite zwar mit der Frömmigkeit und der Vernunft selbst, um zu glauben, Vernunftgründe für die Wahrheit dessen, was Gott geoffen-

---

1) Januskövfe S. 272.

bart hat, zu fordern; aber es sei verdienstvoll und der Liebe zum Glauben selber gemäß, solche Gründe zu suchen, um, was man glaubt, tiefer zu erfassen [1]).

418. Aber freilich, die Gründe, welche man durch Nachdenken über den Inhalt des Glaubens zu finden hoffte, waren verschiedener Art. Man zweifelte nicht daran, daß die oft erwähnten Wahrheiten der natürlichen Ordnung durch eigentliche Beweisgründe festgestellt, also aus den natürlichen Erkenntnissen mit Nothwendigkeit gefolgert werden könnten. Auch von jenen Lehren, die sich auf die übernatürliche Heilsordnung beziehen, glaubte man nicht wenige als der Vernunft höchst angemessen erweisen, und so verständlich machen zu können, daß nichts unbegreiflich bleibe, als die Unvermeßlichkeit der göttlichen Liebe, die sich in ihnen offenbart. Doch sah man die Gründe, wodurch diese Angemessenheit in's Licht trat, nicht als Beweise für die Wahrheit jener Lehren an; weil man nämlich die Angemessenheit nicht mit der Nothwendigkeit verwechselte, noch auch von der Identitätsphilosophie gelernt hatte, aus der Vernünftigkeit ohne weiteres auf die Wirklichkeit zu schließen. Endlich behauptete man von keinem Geheimniß, daß an ihm nichts als die Widerspruchslosigkeit erkennbar sei, sondern glaubte die innere Vernünftigkeit immer auch positiv, wenngleich nur durch Analogien darthun zu können. — Schon hieraus ersieht man, was es zu bedeuten hat, wenn Knoodt „den älteren Theologen" einen Widerspruch mit sich selber vorwirft, weil sie ein bloß negatives Criterium behauptet, und dann doch, „im Gebiete des s. g. Uebernatürlichen positive Bestimmungen in Hülle und Fülle machten." Er meint, sie hätten dadurch „unwillkürlich Zeugniß abgelegt, daß es noch eine andere Denkgesetzlichkeit, als die von ihnen enthüllte" gebe [2]). Aber vielmehr haben sie dadurch — und nicht unwillkürlich — Zeugniß abgelegt, daß es außer der Norm, nach welcher der noch nicht Gläubige die Lehre, welche ihm als geoffenbarte verkündigt wird, prüfen darf, eine andere gebe, nach welcher der Gläubige über den Inhalt seines Glaubens denken darf.

---

1) S. p. 2. 2ae. q. 2. a. 10. Siehe die ganze Stelle oben n. 235.
2) Günther u. Clemens III. S. 78.

419. Wie also verhält sich die Lehre Günther's vom negativen und positiven Criterium zu jener der Vorzeit? Wir wissen bereits, daß auch nach Günther dem Wissen der geoffenbarten Wahrheiten der Glaube an dieselben vorhergeht: denn durch den Glauben wird dem Denken der Gegenstand, den es begreifen soll, geboten. Nun erklärt aber Günther, daß dieses Denken nicht etwa in der Absicht unternommen werde, „um jenen Gegenständen den Glauben aufzukündigen, wenn sie sich dem Begriffe nicht fügen sollten [1];" und spricht sehr stark wider den unter den Protestanten verbreiteten Rationalismus, der das Uebervernünftige für identisch mit dem Unvernünftigen halte [2]), und nur unter der Bedingung glauben wolle, wenn der Glaubenssatz der Vernunft nicht nur nicht widerspreche, sondern auch entspreche [3]). So stimmt also Günther mit dem ersten Grundsatz der alten Schule, demzufolge der Glaube von dem Wissen seines Inhalts nicht abhängig sein darf, vollkommen überein. — Aber destoweniger pflichtet er dem andern Grundsatz über die Beschaffenheit des Wissens, das der Gläubige anstreben könne, bei. Man hatte Unrecht, jene geoffenbarten Lehren, die als ursprüngliche Vernunftwahrheiten galten, ausgenommen, den Inhalt der Offenbarung und insbesondere die Rathschlüsse Gottes in dem Sinne für übervernünftig zu erklären, daß sie nur mit dem negativen Maßstab der Vernunft zu messen, und jedes tiefere Eindringen, — es wäre denn ein mehr oder minder gelungenes Spiel mit Analogien und Gleichnissen, — zu untersagen sei [4]). — Vielmehr ist auch in der katholischen Kirche nunmehr an eine Fortentwickelung des negativen Criteriums, durch die es mit Vermeidung der Extreme in das positive umschlage, ernstlich zu denken. Und zu diesem Zwecke kann man sich zunächst an eine bloße Analyse des Begriffs Widerspruchlosigkeit wenden. Widersprechen ist nämlich ein Nichtentsprechen — ein Negiren; folglich ist Nichtwidersprechen gleichbedeutend mit nicht Nichtentsprechen, also mit Entsprechen oder Affirmiren. Wenn also die Offenbarnng in der Schöpfung und die

---

1) Januskköpfe S. 255.
2) Süd= u. Nordlichter S. 131.
3) Thomas a scrup. S. 195.
4) Ebend. S. 196. Süd= u. Nordl. S. 131.

Offenbarung in der Erlösung sich nicht widersprechen; so affirmiren sie sich gegenseitig, und legen die eine von der andern Zeugniß ab [1]).

420. Warum soll aber die katholische Vorzeit diese Fortentwickelung nicht versucht, sondern „sich an das negative Criterium festgeklammert haben?" Weil sie in der Begriffsspeculation und darum im Semipantheismus gefangen lag. Sie bestimmte das Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott, wie das des unvollkommenen Geistes zum vollkommenen, des Besondern und darum Untergeordneten zum Allgemeinen. Weil also der Geist Gott dem Wesen nach gleichgesetzt wurde, so folgerte man, nach dem Grundsatz: Gleiches werde durch Gleiches erkannt — daß die Vernunft das Göttliche erreichen könne: weil aber der Geist von Gott zugleich dem Grade nach verschieden war, so schloß man, daß jenes Wissen der Vernunft ein unvollkommenes, nur analogisches sei. Denn, meinte man, wenn die Vernunft Gott, wie er in sich ist, erkennen könnte; so würde der Geist von Gott auch nicht mehr quantitativ verschieden sein. — Nun aber, da endlich die Speculation aus den Banden des Begriffs befreit, und auf den Höhepunkt der Idee geführt worden ist; verhält sich die Sache ganz anders. Seitdem der Geist im Selbstbewußtsein sich (— nicht als das Allgemeine, auf das er Besonderes beziehe, sondern —) als das Realprinzip, aus dem er sein Erscheinen begreift, gefunden hat; denkt er auch Gott nicht mehr als das Allgemeine, das sich in den Dingen besondere, sondern als das Realprinzip, welches die Dinge als Wirkungen setzt. So gewiß er aber seines eigenen Seins ist, so gewiß ist er der wesentlichen Verschiedenheit zwischen ihm und Gott. Er kann sich und die ganze Welt nur als Nicht-Gott denken, und bildet also mit Gott eine reale Contradiction, d. h. eine Contraposition. Die Glieder eines solchen Gegensatzes aber müssen sich bei aller Ungleichheit ihres Wesens erkennen. So wie also Gott sich nicht erkennen kann, ohne die Welt, den Nicht-Gott zu erkennen; so kann auch der Geist sich nicht erkennen, ohne Gott zu erkennen; und je vollkommener er sich erkennt, desto vollkommener muß er Gott erkennen. — Daraus folgt jedoch nicht, daß der Geist Gott, wie Gott ihn erkenne.

1) Thomas a scrup. S. 215. Eur. u. Her. S. 327.

Denn erkennen sich gleich die Glieder eines contradictorischen Gegensatzes wechselseitig; so erkennt doch jedes in seiner Weise. Das Erkennen des Geistes also ist ein vermitteltes. Wie er sich nur aus seinem Erscheinen, so erkennt er Gott nur aus sich, dem Geschaffenen. Obschon er ihn aber als den Unbeschränkten und Unbedingten aus seiner eigenen Beschränktheit und Bedingtheit erkennt; so ist doch dieses sein Erkennen darum kein bloß negatives und analogisches, sondern ein positives: denn es entsteht aus der Verneinung der Verneinung (seiner Endlichkeit) und ist somit Bejahung, Position [1]).

421. Damit kein Zweifel übrig bleibe, daß Günther dieser seiner Erkenntnißlehre zufolge ein wahres Begreifen und Beweisen sämmtlicher Geheimnisse des Glaubens beansprucht, vernehmen wir noch, was er auf die Einwürfe, die er sich selber macht, erwiedert. Man müsse, sagt er, nicht jedes Begreifen — Wollen als ein vermessenes Begründen — Wollen ansehen. Es handele sich hier nur um formale, nicht um reelle Begründung. Der positive reelle Grund der Thatsachen, (die geoffenbart werden [2]), liege nirgend als in Gott; aber der Mensch, dem die Offenbarung werde, könne jenen Grund in Gott auf demselben Wege erkennen, auf dem er auch Gott erkenne. — Was heißt das anders, als nach seiner Lehre begreife zwar die Vernunft die geheimnißvollen Thatsachen, aber sei doch nicht die Urheberinn derselben? — Ebenso wenig, erklärt dann Günther ferner, höre Gott auf, der Unbegreifliche zu sein. Denn er werde durch unser Erkennen, sei es Begriffs- oder Ideenleben nicht erschöpft; und die Begreiflichkeit auf dem Wege der Idee sei kein Anschauen, sondern ein durch den Gegensatz des Universums mit Gott vermitteltes Erkennen [3]). Nur dies also wird eingeräumt, daß

1) Thomas a scrup. 216 ff. Süd- u. Nordl. S. 131 ff. Eur. u. Her. S. 327. Vergl. Knoodt, Günther u. Clemens III. S. 71 ff. — Philos. der Vorzeit Bd. 1. n. 44. Bd. 2. n. 926.

2) Eigentlich sagt Günther: „Der positive reelle Grund einer Offenbarung, als einer Thatsache, liegt nirgends als in Gott.“ (Süd- u. Nordl. S. 132.) Wie er nämlich die Schöpfung pflegt die erste Offenbarung zu nennen, so versteht er auch, von der Erlösung redend, unter Offenbarung nicht sowohl die göttliche Belehrung über die Heilsordnung, als diese ganze Heilsordnung selbst, die That Gottes.

3) Thomas a scrup. S. 220. Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 491 ff.

wir Gott nicht erschöpfend, wie er sich und uns, und daß wir ihn nicht wie die Seligen durch Anschauung erkennen; dabei aber bleibt immer bestehen, daß unser vermitteltes Erkennen, ebensowohl wenn es die Geheimnisse des Glaubens als wenn es die natürlichen Wahrheiten zum Gegenstande habe, in *seiner* Art vollkommen, ein wahres Begreifen sei. — Endlich wirft Günther sich ein, daß in seiner Lehre die Schöpfung und Erlösung aufhören, freie Thaten Gottes zu sein, und giebt jene uns schon bekannte Antwort, Freiheit und Nothwendigkeit seien Daseinsformen der Geschöpfe, und dürften als solche auf Gott in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht übertragen werden. Indem er also die Wahlfreiheit, als wäre sie Willkür, in Gott nicht anerkennt; spricht er es immer bestimmter aus, daß die Vernünftigkeit, die er in den geoffenbarten Thatsachen finden will, nicht Angemessenheit, sondern Vernunftnothwendigkeit ist. (n. 23.)

Durch alles dieses ist nun der wahre Streitpunkt wohl in volles Licht gestellt. Günther behauptet, daß wir die geoffenbarten Wahrheiten, welche nach der gewöhnlichen Lehre der übernatürlichen Ordnung angehören, nachdem wir sie zuvor durch den Glauben ergriffen haben, in derselben Weise begreifen und beweisen können, wie die Wahrheiten der natürlichen Ordnung, daß sie folglich nicht mehr und nicht weniger als diese geheimnißvoll zu nennen sind. — Knoodt freilich scheint das Gegentheil beweisen zu wollen. Wie wir ein Wesen erkennen, das hange nach Günther von der Weise ab, in der es sich uns offenbare. Nun sei aber die Offenbarung (Erscheinung) des Geistes und der Natur unmittelbar gegeben, während das Wesen Gottes weder in der Schöpfung noch in der Erlösung als solches zur Erscheinung komme. Darum also lasse sich aus diesen Offenbarungen nicht in derselben Weise auf Gott zurückschließen, wie auf die Natur und den Geist aus ihren Offenbarungen[1]. — Indeß was folgert hieraus Knoodt? Nichts anderes, als was sich daraus folgern läßt: daß wir Gott nicht so wie die Welt erkennen, und deßhalb die *Erkenntniß Gottes* in *Vergleich mit der Erkenntniß der Geschöpfe* geheimnißvoll zu nennen ist. Worauf es aber hier ankommt, ist: ob die Lehre der Offenbarung über Gott und die göttlichen Dinge in Vergleich mit der Lehre der Philo-

1) Günther und Clemens III. S. 155.

sophie über Gott und die göttlichen Dinge geheimnißvoll zu nennen sei.

V.

Es giebt Geheimnisse und ihre Offenbarung ist dem Zwecke des Christenthums angemessen.

422. Den gegebenen Erklärungen zufolge verstehen wir unter Geheimniß eine Lehre der Offenbarung, welche über unser natürliches Erkenntnißvermögen erhaben, und deßhalb der menschlichen Vernunft unbeweisbar und oftmals auch nach erhaltener Offenbarung unbegreiflich ist. Es könnte überflüssig scheinen, vorerst darthun zu wollen, daß es solche Wahrheiten gebe; nichtsdestoweniger hat der h. Thomas sein Werk wider die Ungläubigen mit vieler Weisheit von diesem Beweise begonnen. Zwar hat der Mensch das Bewußtsein seiner Endlichkeit, und erfährt ohne Unterlaß die Beschränktheit, welcher sein inneres, wie sein äußeres Leben unterworfen ist. Aber wenn deßhalb niemand erst überführt werden muß, daß sein wirkliches Wissen Stückwerk ist; so überzeugt sich doch nicht jedweder ebenso leicht, daß auch das Vermögen zu erkennen in ihm begränzt sei. Ist es ja dieses Vermögen, womit sein Geist die Schranken der Endlichkeit durchbricht, und sich aus der Welt des Sinnlichen, in die er gebannt ist, zum Reiche des Ewigen, dem er sich verwandt fühlt, emporschwingt. Möge er auch einsehen, wie wenig er bis jetzt von dem Göttlichen und Ewigen erkannt habe, wie manche Fragen über dasselbe ihm noch ungelöst seien; so begreift er doch nicht so bald, daß seinem Geiste irgend eine Kunde, die ihm aus dem Reiche, das er seine Heimath nennt, gebracht werde, unerfaßlich sein könne; besonders da mit der Erfahrung der Beschränktheit seines Erkennens die Erfahrung einer immer fortschreitenden Entwicklung seines Vermögens zu erkennen verbunden ist. Um ihn zu überzeugen, daß es für ihn wahre Geheimnisse gebe, genügt es also nicht, auf die Mängel unseres Wissens hinzuweisen; sondern es muß aus der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens dargethan werden, daß es, besonders in den göttlichen Dingen, vieles giebt,

was ihm unerreichbar ist. Und dies ist der Weg, den der h. Thomas einschlägt[1]).

423. Dem Wissen, das die Vernunft von einem Gegenstand hat, liegt die Erkenntniß seiner Wesenheit, der Begriff, zu Grunde, so daß je nach der Weise, in welcher die Wesenheit aufgefaßt wird, die Erkenntniß alles Uebrigen, das zum Gegenstand gehört, beschaffen ist. Vermögen wir es, die Wesenheit zu begreifen, d. i. ihre Bestandtheile mit Bestimmtheit aufzufassen; so kann nichts von dem, was an der Sache Gegenstand des vernünftigen Erkennens ist, unser Fassungsvermögen übersteigen. Denn was in der Sache außer ihrer Wesenheit nothwendig ist, das kann aus dieser als seinem Grunde hergeleitet, was aber zufällig in ihr ist, als in ihr möglich begriffen werden[2]). So wird also auch unsere Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge von der Weise abhangen, in der wir die Wesenheit Gottes aufzufassen im Stande sind. Nun ist es gewiß, daß unsere Vernunft Gott nicht unmittelbar, sondern durch seine Werke erkennt. Unmittelbar erkennen wir nur die Erscheinungen der Dinge außer uns und unser selbst in uns; und daher haben wir nur von der Wesenheit der Erscheinungen eigenthümliche und durchaus entsprechende Begriffe. Diesen Begriffen liegen an Bestimmtheit und Vollständigkeit jene zunächst, welche wir vom Menschen und manchen körperlichen Dingen haben. Denn unser eigenes Wesen, das geistige sowohl als das leibliche, erscheint uns in unserer Thätigkeit nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit, und in ähnlicher Weise offenbaren sich uns manche Dinge außer uns. Wenn es nun nichtsdestoweniger schwierig ist, auch nur die Wesenheit dieser mit aller Bestimmtheit zu erkennen; um wie viel mangelhafter muß die Erkenntniß jener sein, deren Erscheinung sehr unvollständig ist. Es giebt aber gar viele Wesen, die wir gar nicht durch ihre Erscheinungen, sondern nur durch Wirkungen, die von ihnen verschieden sind, kennen. Sind also die Wirkungen ihnen nicht, wie dies in der Zeugung der Fall ist, gleichartig, sondern Werke, die sie hervorgebracht; so wird die Erkenntniß, welche wir aus diesen gewinnen, um so unvollkommner sein, je weniger die Werke die hervor-

1) Cont. Gent. l. 1. c. 3. et l. 4. c. 1.

2) Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 101; Bd. 2. n. 619 ff.

bringende Macht erschöpfen. Wenn wir demzufolge die Natur vieler Geschöpfe nur sehr unvollkommen oder auch gar nicht zu erkennen vermögen; so muß es uns noch viel mehr unmöglig sein, Gottes Wesen aus seinen Werken durch eine entsprechende Idee aufzufassen. Diese Werke selbst sind uns nur sehr unvollständig bekannt: erstlich weil uns, wie gesagt, die Natur vieler einzelnen verborgen ist; sodann aber auch, weil wir über ihre Verhältnisse zu einander, über die Ordnung des Weltalls und insbesondere über die Wege, auf welchen die göttliche Vorsehung alles Geschaffene zu dem einen großen Endzwecke lenkt, nur Weniges erforschen, ja meistens nur ahnen und muthmaßen können. Und doch ist in der Erkenntniß des Weltalls gerade dies Erfassen des Weltplans das Wichtigste. Aber wenn wir endlich auch die ganze Schöpfung und Gottes Walten in ihr durchschauten; so würde uns dennoch daraus nicht Gottes Wesen, wie z. B. das Wesen unseres Geistes aus seiner Lebensthätigkeit, offenbar werden. Denn die Welt ist keine Erscheinung Gottes, sondern sein Werk; und sein Wesen ist über dieses sein Werk ohne alles Verhältniß, wie das Unendliche über das Endliche, erhaben [1]).

424. Mit Recht sagte also Knoodt: „die Offenbarung des eigenen Geistes, und (mittelst der Sinne) auch die Offenbarung der Natur ist unmittelbar gegeben, so daß wir aus derselben auf die Offenbarungsprinzipien und deren Beschaffenheit unmittelbar zurück-

---

1) Quum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et hujusmodi; intellectus vix per hujusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire, etiam illarum rerum, quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum, quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum, quarum accidentia capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed etsi ipsae rerum naturae essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur ad finem, tenuiter nobis notus esse potest, quum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus. — Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quo modo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportione excedit vias praedictas? Etiamsi vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset. Cont. Gent. l. 4. c. 1.

schließen können. Die Offenbarung Gottes als solche aber ist eine Offenbarung nur für ihn, nicht für uns: Gott als Gott erscheint (?) nur sich selbst. Weder in der Schöpfung noch in der Erlösung (als Offenbarungen nach Außen) kommt sein Wesen, das göttliche, als solches zur Erscheinung . . . Aus diesen Offenbarungen können wir daher auch nicht in derselben Weise auf Gott zurückschließen wie auf die Natur und den Geist und das Menschenwesen aus ihren Offenbarungen [1])." — Nun glaubt man zwar in der Günther'schen Schule dadurch, daß man die Welt als Contraposition Gottes, als den Nicht-Gott betrachtet, dennoch vom Wesen Gottes ein eigentliches Wissen ermitteln zu können. Allein wir haben bereits gesehen, daß aus dieser Betrachtungsweise, die nichts weniger als neu ist, sich keineswegs ergiebt, was man in Günther's Schule folgert. Dadurch, daß wir die Welt in ihrem Gegensatz zu Gott betrachten, erhält unsere Erkenntniß von Gott die größte Ausbildung, deren sie durch unser Denken fähig ist; das lehrten bereits Dionysius und viele Väter: — aber sie hört deßhalb nicht auf, in dem Sinne, den die alte Schule diesen Worten gab, eine analogische und negative zu sein. Sie ist zwar insofern eine bestimmte und eigenthümliche, als wir durch sie Gott in seiner Verschiedenheit von allem, was nicht er ist, auffassen; und sie ist insofern eine positive, als wir ohne Zweifel durch sie etwas, und zwar das Unendliche setzen: aber sie bleibt eine analogische, weil wir auf Gott keine der Vollkommenheiten, die wir von ihm behaupten, in der Weise übertragen können, wie wir sie nach den aus den Geschöpfen empfangenen Begriffen, denken; und sie bleibt eine negative, weil wir die vollkommenere Weise, wie sie in Gott ist, nur durch Verneinung der Endlichkeit bestimmen können. Weil wir also, w a s Gott ist, nur durch Analogie, und w i e er ist, was er ist, nur durch Verneinung bestimmen; darum bleibt es immer wahr, daß sein Wesen unserm Denken verschlossen ist [2]). Wenn aber das, so mangelt uns das Prinzip, sowohl um alles, was in Gott nothwendig ist, durch eigene Forschung zu ermitteln, als auch um alles, was Gott freithätig wirkt, zu be-

1) A. a. O. S. 155.

2) Oben Bd. 1. n. 138 ff. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 44. 141 ff. Bd. 2. n. 1043 ff.

greifen. Es darf uns also nicht befremden, wenn wir in dem, was uns über Gottes ewiges Sein und Leben (in der Lehre von der Dreieinigkeit), und über sein Wirken in der Zeit (in der Lehre von der Menschwerdung) geoffenbart ist, Geheimnisse finden.

425. Aber daß es Wahrheiten gebe, die über unsere Vernunft erhaben sind, beweist der h. Thomas auch durch Vergleichung unseres Erkenntnißvermögens mit dem rein geistigen und göttlichen [1]). Es ist keine Frage, daß schon unter den Menschen der höher begabte und gebildete vieles erkennt, was der minder begabte und ungelehrte nicht zu fassen vermag; und doch ist das Erkenntnißvermögen des einen von jenem des andern nur dem Grade nach verschieden. Aber die Vernunft des Engels ist ihrem Wesen nach über die menschliche erhaben. Denn während wir das Geistige und Göttliche nur durch Begriffe, die vom Sinnlichen abstrahirt sind, zu denken vermögen; schaut der Engel das rein Geistige unmittelbar, und erhebt sich durch dieses zur Betrachtung des Göttlichen. Daher muß sein Erkennen das menschliche viel mehr übersteigen, als das Wissen des gelehrtesten Philosophen jenes des rohesten Idioten. Indeß auch der Engel erkennt Gott immer nur aus seinen Werken, und nur der göttlichen Vernunft ist die Wesenheit Gottes durch sich selbst offenbar. Ohne allen Vergleich muß also das Wissen Gottes über das des Engels erhaben sein. — Um die Kraft dieser Beweisführung gut aufzufassen, muß man sich erinnern, daß die Vollkommenheit der Erkenntnißkraft wie jeder Fähigkeit nach ihrem nächsten und eigenthümlichen Gegenstand zu bemessen ist. Solcher Gegenstand ist der menschlichen Vernunft das Intelligibile in dem Sinnlichen, der Vernunft des Engels das rein Intelligibile, aber das geschaffene, der göttlichen Vernunft das unerschaffene Intelligibile [2]). So weit also das Geistige über das Sinnliche, muß die Erkenntniß des Engels die menschliche, und so unendlich Gottes Wesenheit über alles Erschaffene erhaben ist, muß die göttliche Erkenntniß jene des Engels überragen. Wie also der Idiot sehr thöricht handeln würde, wenn er die Lehren der Philosophie, deßhalb, weil er sie nicht fassen kann, verwürfe; so wäre noch viel mehr ein Mensch der Thorheit zu zeihen, welcher die

---

1) Cont. Gent. l. 1. c. 3. n. 2.

2) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 139 ff. Bd. 2. n. 932.

Lehren der göttlichen Offenbarung, weil er sie nicht begreifen kann, in Zweifel ziehen wollte. —

426. Endlich erinnert nun auch der h. Thomas an die Beschränktheit unsers Wissens[1]). Wenn wir selbst die Eigenschaften der körperlichen Wesen nicht vollständig zu erkennen, und über das, was die Sinne wahrnehmen, nicht immer Rechenschaft zu geben vermögen; wie sollte denn unser Denken die Beschaffenheit jener Wesenheit, die über alles Intelligibile weit erhaben ist, vollständig erforschen können? Dieser Beweis erhält aber erst volle Kraft durch eine Bemerkung des stagiritischen Weisen, an welche hier der h. Lehrer erinnert. Die Schwierigkeit, welche wir in Erforschung der Wahrheit erfahren, sagt Aristoteles, muß nicht in den Dingen, sondern in der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens ihren Grund haben[2]). Denn es sind gerade die erkennbarsten Dinge, welche wir am wenigsten zu erkennen im Stande sind. Um so erkennbarer nämlich ist ein Ding, als mehr Sein es enthält; und um so geeigneter ist es, sich zu offenbaren, je vollkommener es verwirklicht ist. Denn nur das Wirkliche wird durch sich, das Mögliche aber aus dem Wirklichen, und das nicht Seiende aus dem Seienden erkannt. Demzufolge ist die geistige Substanz mehr als alles Körperliche, am allermeisten aber Gottes Wesenheit erkennbar: sie ist ganz Licht. Weil uns also die Erfahrung lehrt, daß eben dies, was in sich das Erkennbarste ist, von uns am schwierigsten und unvollkommensten erkannt wird; so müssen wir für die engen Gränzen unseres Wissens den Grund in der Natur unseres Erkenntnißvermögens suchen, und dürfen uns nicht schmeicheln, durch Ausbildung desselben zur vollen Erkenntniß der Wahrheit gelangen zu können.

427. Es ist aber bekannt, wie oft und ernst die heil. Schrift selbst, von der Unerforschlichkeit Gottes und seiner Wege redend, uns zur Anerkenntniß der eigenen Schwäche ermahnt. Nachdem Job in erhebender Weise von der Allmacht und Weisheit

---

1) Ibid. n. 3.

2) *Ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὔσης κατὰ δύο τρόπους οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ᾽ ἐν ὑμῖν τὸ αἴτιον αὐτῆς· ὥσπερ γάρ καὶ τὰ τῶν νυκτηρίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ᾽ ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.*

Metaph. l. 2. (al. l. 1. brev.) c. 1.

Gottes, die sich im Weltall offenbart, geredet, will er, daß wir alles, was er gesagt, nur wie einen Tropfen aus dem Meere betrachten: wie würden wir staunen, wenn Gottes gewaltige Stimme selbst uns seine Größe enthüllte![1]) Nämlich „der Mensch sieht ihn nur wie aus der Ferne: Gott aber ist groß und überragt unser Wissen."[2]) Und eben dort, wo unser Herr dem Vater dankt, daß er den Kleinen geoffenbart, was er den Weisen und Klugen verborgen, fügt er hinzu: „Und niemand kennt den Sohn, es sei denn der Vater, und niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn, und dem der Sohn ihn offenbaren will." (Mth. 11, 27.) Von welcher Art der Erkenntniß hier die Rede sei, werden wir später erwägen; für jetzt genügt, daß es diesem Ausspruche des Herrn gemäß Wahrheiten giebt, die der Mensch nicht anders als durch göttliche Offenbarung erkennen kann. — Diese Wahrheiten betreffen Gott selbst; wir werden aber auch oft daran erinnert, daß uns die Rathschlüsse Gottes verborgen sind. „Denn welcher Mensch," fragt das Buch der Weisheit, „kann Gottes Rathschluß wissen, oder wer kann denken, was Gott wolle? Denn die Gedanken der Sterblichen sind scheu, und unsicher unsere Vorsicht. Denn der Leib, der verweslich ist, beschwert die Seele, und die irdische Hülle drückt nieder den vieldenkenden Geist. Kaum fassen wir, was auf Erden ist, und was uns vor Augen liegt, finden wir mit Mühe: wer wird dann erforschen, was im Himmel ist?" (9, 13—16.) — In demselben Sinne ruft der Apostel bei Betrachtung der Vorsehung Gottes aus: „O Tiefe des Reichthums der Weisheit und Wissenschaft Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte, und wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt? oder wer ist sein Rathgeber gewesen?" (Röm. 11, 33. 34.) Ohne Zweifel giebt es also sowohl im Wesen Gottes, als in seinen Werken der menschlichen Vernunft unergründliche Tiefen, — giebt wahre Geheimnisse.

428. Aber sind uns diese Geheimnisse geoffenbart, oder redet

---

1) Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum ejus: et cum vix stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis ejus intueri? Job. 26, 14.

2) Omnes homines vident eum; unusquisque intuetur procul. Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram. 36, 25. 26.

die h. Schrift nicht vielmehr von jenen Tiefen Gottes, die uns erst im andern Leben, wenn wir ihn schauen, wie er ist, enthüllt werden sollen? Ehe wir auf diese Frage eingehen, vernehmen wir, wie der h. Thomas darthut, daß die Offenbarung geheimnißvoller Lehren dem Zwecke der christlichen Religion und der Natur des Menschen angemessen war. Denn auch dies ja hat man oft gesagt, daß es zwecklos sei, dem Menschen kund zu thun, was ihm unbegreiflich sei.

Der erste Grund, den der Heilige anführt, ist eben aus jener unserer Bestimmung, die Gottheit einstens unverhüllt zu schauen, hergenommen. Auch die Philosophen hatten erkannt, daß die Glückseligkeit des mit Vernunft begabten Wesens, und somit der Zweck unseres Daseins in der Betrachtung der göttlichen Dinge bestehe. Sie verstanden aber darunter das Erkennen, welches durch die natürlichen Kräfte des Geistes möglich ist. Wenn jene Betrachtung des höchsten Wesens, die dem Menschen in gewissen Augenblicken gegeben ist, beständig wäre, dann, lehrte Aristoteles, würde er glückselig sein[1]. Uns aber ist geoffenbart, daß Gott dem Menschen ein Ziel gesetzt hat, das über alles, was in diesem Leben erfahren wird, hoch erhaben ist. Damit also des Menschen Verlangen und Streben über alles, was irdisch ist, emporgehoben würde; war es sehr angemessen, ja nothwendig, daß er durch göttliche Belehrung vom Dasein dessen gewiß würde, was selbst sein Denken in diesem Leben nicht erfassen kann.

429. Es lag ferner ganz gewiß im Zwecke der Offenbarung, die Erkenntniß Gottes in uns zu vervollkommnen. Nur dann aber erkennen wir Gott wahrhaft, wenn wir überzeugt sind, daß er über alles, was der Mensch von ihm wissen kann, erhaben ist. Nun können wir zwar die Unerforschlichkeit Gottes auch durch die Vernunft schon erkennen; aber wir werden in der Ueberzeugung von dieser Wahrheit ganz besonders dadurch befestigt, daß uns über Gott geoffenbart wird, was all unser Denken übersteigt. Man bemerke, daß dieser Grund mit dem vorhergehenden innig zusammenhängt. Denn Gott selbst ja ist jenes Gut, durch dessen Besitz wir sollen glückselig werden. Weil uns also die christliche Religion einen viel höheren Besitz Gottes, als welcher durch die natürlichen Kräfte des

1) Phil. der Vorz. Bd. 2. n. 970.

Geistes möglich ist, verheißt; so mußte sie auch dahin wirken, daß wir nach Gott, gerade insofern er über unser natürliches Denken erhaben ist, also nach der Erkenntniß der geheimnißvollen Tiefen seiner Wesenheit strebten[1]). Und eben dies heißt nach Gott als unserm übernatürlichen Ziele streben.

Um die Kraft dieses Beweises besser zu fassen, muß man sich an die Lehre, auf welche der h. Thomas oft zurückkommt, erinnern, daß nämlich Gott alle Wesen auf eine ihrer Natur entsprechende Weise dem Ziele, das er ihnen gesetzt hat, entgegenführt. Eben dies aber liegt in der Natur der mit Vernunft begabten Geschöpfe, daß sie den Zweck ihres Daseins erkennen, um mit Freiheit nach demselben zu streben. Hat er also dem Menschen höhere Güter bestimmt, als jene sind, die er kennt; so entsprach es auch der Weisheit seiner Vorsehung, ihm dieselben zu offenbaren.

Allein könnte man daraus nicht mehr folgern, als der h. Thomas will, dieses nämlich, daß Gott uns vielmehr in den Stand setzen müßte, jene über unser natürliches Erkenntnißvermögen erhabenen Wahrheiten zu fassen, und in der uns eigenen Weise zu begreifen? Man könnte, erwiedern wir, dieses folgern, wenn der Glaube nicht bloß ein unvollkommenes, sondern gar kein Erkennen, oder doch kein solches wäre, das unserer Natur entspräche. Dem ist aber nicht so. Es ist tief in unserer Natur gegründet, daß wir zum vollen Besitz der Wahrheit zu gelangen streben, und daher bleibt, wie der h. Thomas bemerkt, unser Geist unbefriedigt, so

---

1) Nullus disiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, oportuit mentem evocari in aliquid altius, quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit.

Est etiam necessarium hujusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit. Per hoc ergo, quod homini de Deo aliqua proponuntur, quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id, quod cogitari potest.

Cont. Gent. l. 1. c. 5.

lange er nur durch den Glauben erkennt[1]). Aber es liegt nicht weniger in unserer und aller Geschöpfe Natur, daß wir nicht, wie Jener, der keinen Anfang in der Zeit hat, von vornherein im Besitz des Vollkommenen seien, sondern in denselben vom Zustand der Unvollkommenheit versetzt werden; und zwar wird dieser Uebergang in uns, die wir uns weniger über das Leben der wandelbaren Natur erheben, mehr noch als in den reinen Geistern ein allmähliger sein. Hier also erinnern wir uns an das, was wir die hh. Väter und namentlich den h. Augustin sagen, und den h. Thomas wiederholen hörten, daß wir vom Glauben zu einigem Erkennen in diesem Leben und zur vollendeten Anschauung in jenem übergehen sollen[2]). — Und dieser Gedanke hängt mit den beiden andern Gründen, welche der h. Thomas für die Angemessenheit der Offenbarung geheimnißvoller Lehren anführt, zusammen.

430. Es giebt unter den sittlichen Tugenden keine, deren wir mehr bedürften, als der Demuth. Wie die Schrift den Stolz die Wurzel aller Sünde nennt, und als das Laster des Satans bezeichnet; so empfiehlt sie die Demuth als jene Tugend, durch welche allein wir die Gesinnung Jesu Christi zu der unsrigen machen, und seine Wege wandeln können[3]). Nichts ist also dem Menschen so heilsam und nothwendig, als daß er seine Geringfügigkeit, Ohnmacht und Beschränktheit erkenne und anerkenne. Was wäre aber geeigneter, ihn dahin zu bringen, als die Offenbarung jener Größe Gottes und seiner Werke, die alle unsere Begriffe übersteigt? Schon das, was wir von Gott durch unsere Vernunft erkennen, muß uns mit tiefster Ehrfurcht erfüllen: wie sollten wir uns also vor ihm nicht wie vernichtet fühlen, wenn uns über ihn Wahrheiten geoffenbart werden, die nur darum dunkel und unbe-

1) Quia intellectus (credentis) non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis; inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his, quae credit; quamvis firmissime eis assentiat: quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex extrinseco. (i. e. a voluntate.) Quaest. disp. De verit. q. 14. a 1.

2) Siehe oben n. 156. 184 ff. 199.

3) Matth. 11, 29. Phil. 2, 5. seqq.

greiflich sind, weil ihr Inhalt zu erhaben ist? — Dazu kommt, daß uns hiedurch nicht bloß unsere Geringheit im allgemeinen, sondern insbesondere die Schwäche und Blödigkeit unseres Geistes zum Bewußtsein gebracht wird. Die Ueberschätzung ihrer geistigen Vorzüge erzeugte in den Engeln den Stolz, in dem sie sich wider Gott empörten; und die vermessene Begierde, an Erkenntniß Gott gleich zu werden, trieb die ersten Menschen an, von der verbotenen Frucht zu essen. — Endlich aber ist, wie der h. Thomas mit so vieler Wahrheit bemerkt, die Hoffart nicht nur die Wurzel der Sünde, sondern auch die Mutter des Irrthums. Denn wodurch verirren sich die meisten, wenn nicht weil sie auch in den erhabensten Dingen, was ihnen wahr zu sein scheint, ohneweiteres für wahr, und was ihnen nicht als wahr erscheint, ohneweiteres für falsch erklären, nicht anders als wenn ihre Vernunft das ganze Wesen Gottes ergründen könnte? Damit also der Mensch von dieser Vermessenheit geheilt und zur Bescheidenheit in der Forschung nach Wahrheit gebracht würde; war es höchst ersprießlich, daß er durch göttliche Offenbarung belehrt würde, es gebe Wahrheiten, die all sein Denken übersteigen[1]).

431. Indem aber diese Offenbarung ihn zur Anerkennung der Mängel und Beschränktheit seiner Geistesgaben nöthigt, ist doch sie es hinwiederum, welche eben diese Gaben vervollkommnet. Gewisse Philosophen hatten aus der Schwierigkeit, das Göttliche zu erkennen, gefolgert, es gezieme sich für den Menschen, nur mit Menschlichem, und für den Sterblichen, nur mit Sterblichem sich zu befassen. Dagegen dringt Aristoteles, sie widerlegend, darauf, daß der Mensch, so viel er nur immer könne, zum Ewigen und Göttlichen emporringen müsse. Denn es sei viel wünschenswerther und seliger, von den höheren Wesen und den himmlischen Dingen eine

---

1) Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumtionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet, totum esse verum, quod eis videtur, et falsum, quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumtione humanus animus liberatus, ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit, homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent. Cont. Gent. l. 1. c. 5.

wenn auch nur geringe und nur wahrscheinliche, als von den niedrigen und hinfälligen Dingen auf Erden eine reichliche und gewisse Erkenntniß zu haben[1]). Wenn nun das, so wird der Geist gerade durch die Geheimnißlehre ungleich mehr als durch alles natürliche Wissen vervollkommnet. Denn wenngleich die Weise der Erkenntniß, welche wir durch sie erhalten, unvollkommen ist; so sind doch die Gegenstände, die wir erkennen, unter allen die edelsten und erhabesten[2]); und überdies ist die Erkenntniß des Glaubens zwar dunkel aber nicht ungewiß. —

VI.

Die christliche Offenbarung enthält Wahrheiten, welche für die Vernunft unbeweisbar sind.

432. Daß es für den Menschen namentlich im Gebiete des Göttlichen Geheimnisse giebt, ihre Offenbarung aber dem Zwecke der christlichen Religion durchaus angemessen ist, möchte durch das Bisherige hinlänglich dargethan sein. Für den Beweis aber, daß die christliche Offenbarung wirklich Geheimnisse enthält, dürfen wir zunächst auf die Abhandlung vom Uebernatürlichen zurückweisen. Denn in derselben wurde bereits nachgewiesen, daß es der Offenbarung gemäß eine zweifache Weise der Erkenntniß giebt, welche die Theologen mit Recht als die natürliche und die übernatürliche unterscheiden. Auf der einen Seite nämlich redet die hl. Schrift von einer Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes, zu der sämmtliche Menschen durch Nachdenken über seine sichtbaren Werke gelangen können, und zwar so leicht gelangen können, daß alle, die ihrer entbehren, der Thorheit geziehen werden. Auf der andern Seite belehrt sie uns mit dem größten Nachdruck, daß die göttlichen Per-

---

1) Ethic l. 10. c. 7. De part. anim. l. 1. c. 5. De coelo et mundo l. 2. c. 5. t. 34.

2) De rebus nobilissimis quantumcunque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert: et ideo, quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide.
S. Thom. ibid.

sonen, daß die Menschwerdung des ewigen Wortes, daß das Heil, welches Gott uns in seinem Sohne geschenkt, auch von den Weisesten unter den Menschen nicht erkannt wurden und nicht erkannt werden konnten; und dies darum nicht, weil nur der Sohn, der im Schoße des Vaters ruht, und der Geist, der die Tiefen Gottes durchforscht, diese Wahrheiten uns enthüllen konnten. Und während sie ausdrücklich sagt, daß wir jene Erkenntniß Gottes aus seinen Werken durch vernünftige Ueberlegung gewinnen können, und uns selbst zu den Vernunftschlüssen, die uns zu ihr führen, anleitet; betheuert sie von der Predigt des Evangeliums, daß ihre Wahrheit nur durch Erweisung göttlicher Kraft und göttlichen Geistes offenbar werde.

Alle diese Aussprüche der hh. Bücher haben wir erwogen[1]), und zugleich in der Ueberlieferung der Väter dieselbe Lehre nachgewiesen. Auch sie unterscheiden auf das bestimmteste jene Erkenntniß Gottes, die bei Betrachtung seiner Werke unwillkürlich entsteht, und durch Nachdenken ausgebildet wird, von derjenigen, welche bei Anhörung des Wortes Gottes durch die fromme Hingebung des Glaubens entspringt: jene ist ihnen eine natürliche, in welcher Gott durch das innere Licht der Vernunft und die äußere sichtbare Welt unser Lehrmeister ist, diese eine Wirkung des h. Geistes, der durch die Propheten und Apostel redet, und uns den geistigen Sinn eröffnet, seine Rede gläubig aufzunehmen. Aber die hh. Väter bestimmen auch bereits, gerade wie die Theologen, die Gegenstände dieses zwiefachen Erkennens. Gott den Schöpfer Himmels und der Erde und das natürliche Sittengesetz vermögen alle durch ihre eigene Vernunft zu erkennen; aber die göttlichen Personen in ihrer Dreieinigkeit, die Geburt aus der Jungfrau, das Kreuz, die Erlösung und Auferstehung werden uns nur durch die Predigt des Evangeliums kund. — In solcher Weise hörten wir Irenäus und Origines, Basilius und die beiden Gregore, Chrysostomus und Cyrillus von Alexandrien, Tertullian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Leo und Gregor die Großen, und Johannes von Damaskus reden[2]).

1) Bd. 2. n. 17 ff. n. 40 ff.

2) Bd. 2. n. 25 ff. n. 49 ff. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 439. 440. 445. 447. 459 ff.

433. Von den Schriftstellen, die sich auf die übernatürliche Erkenntniß beziehen, haben wir insbesondere das zweite Hauptstück des ersten Briefes an die Korinther näher betrachtet. Dasselbe ist auch für unsern gegenwärtigen Zweck von der größten Bedeutung, und die darin enthaltene Lehre so klar und bestimmt, daß es durchaus keines anderen Beweises bedürfte. Um jedoch zu zeigen, wie oft und mannigfaltig die Wahrheit, welche uns beschäftigt, in den göttlichen Büchern ausgesprochen ist, wollen wir hier einige Stellen der Evangelien, die wir oben kürzer berührten, nochmals erwägen, und ein anderes Zeugniß aus dem alten Bunde beifügen.

Wir beginnen von den bekannten Worten unseres Herrn: „Niemand kennt den Sohn, es sei denn der Vater, und niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn, und dem er ihn offenbaren will." (Mth. 11, 27.) Es wurde schon bemerkt, daß dieser Vers unmittelbar auf jene folgt, in welchen Jesus dem Vater dankt, daß er den Kleinen geoffenbart, was er den Weisen verborgen habe. Es ist also, sagt Chrysostomus[1]), der Zusammenhang nicht zu übersehen. Durch die Worte: „Niemand kennt den Sohn, es sei denn der Vater" — wird der Grund angegeben, weßhalb jene unter den Juden, die sich klug und weise dünkten, obgleich sie dieselbe Lehre vernahmen, dennoch nicht wie die ungebildeten, aber demüthigen Jünger zur Erkenntniß kamen. Denn was der Herr den Worten: „Niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn" — beifügt: „und dem er ihn offenbaren will" —; das müssen wir auch zu diesen: „Niemand kennt den Sohn, es sei denn der Vater" — hinzudenken. Und so wird hier dasselbe gesagt, was der Heiland bei mancher Gelegenheit, in feierlicher Weise aber, als Petrus seine Gottheit bekannte, aussprach: „Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn nicht Fleisch und Blut, sondern mein Vater, der im Himmel ist, hat es dir geoffenbart." (Math. 16, 17.) Er fügt aber bei, daß auch den Vater niemand kenne, als wem der Sohn ihn offenbare: um auszudrücken, daß Vater und Sohn gemeinsam in uns wirken. Wir können also, folgert der h. Chrysostomus, weder den Sohn anders als durch

---

1) In Matth. hom. 38 (al. 39.)

den Vater, noch den Vater anders als durch den Sohn erkennen[1]). — Aus diesem Zusammenhang ergiebt sich also, wie ebenfalls der h. Chrysostomus anmerkt, daß hier nicht von der allgemeinen, schon vor Christus verbreiteten Kenntniß Gottes, sondern von derjenigen die Rede ist, welche durch das Christenthum gegeben wurde. Denn jene Kenntniß besaßen alle Juden, also auch die Weisen und Klugen, denen die, von welcher Christus spricht, nicht gegeben wurde. Eben deßhalb kann auch unter der Offenbarung nicht etwa die natürliche verstanden werden, durch welche der Sohn Gottes als Urheber unserer vernünftigen Natur jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet. Es wird vielmehr gesagt, ohne die besondere Gnade, durch welche Gott Petrus und jene Kleinen auszeichnete, sei es unmöglich, die göttlichen Personen zu erkennen.

434. Aber, könnte man entgegnen, dies war doch immer nur eine innere Erleuchtung, ein Zug der Gnade? Allerdings redet Christus der Herr zunächst von dieser: aber er redet so davon, daß sie die äußere Offenbarung, sein Wort, voraussetzt. Denn von der Aufnahme, welche dieses gefunden, handelt er in der ganzen Stelle; und somit kann die Gnade jener innern Offenbarung nur darin bestehen, daß sie den Sinn seiner Lehre aufschließt und die Herzen zur gläubigen Annahme derselben bereit macht. Es ist mit einem Worte die Gnade des Glaubens, und somit liegt in den Aussprüchen des göttlichen Heilandes diese Lehre: was er vom Vater und Sohne verkündige, könne nicht durch gelehrte Forschung (von den Weisen und Klugen), noch überhaupt durch menschliches Bemühen (durch Fleisch und Blut), sondern nur durch den übernatürlichen, von Gott geschenkten Glauben erkannt werden. — Will man aber eine ausdrückliche Erklärung über die äußere Offenbarung; so mangelt uns auch diese nicht. Denn der Evangelist Johannes schließt die Lehre von dem Worte, das ewig bei Gott war, und in der Zeit Fleisch wurde, mit dem Ausspruch: „Niemand hat je Gott geschaut: der Eingeborne, der im Schooße des Vaters ist, er hat es uns erzählt." (Joh. 1, 18.) Das kann doch gewiß nichts anders heißen, als: kein Mensch habe eine Erkenntniß Gottes, die da hinreiche, jene Wahrheiten zu erfassen; uns aber habe sie das

---

1) In Matth. hom. 54 (al. 55.)

Wort, das ewig bei Gott war, als es, Mensch geworden, unter uns wohnte, verkündigt.

435. Aber mit solchen Aussprüchen des göttlichen Wortes glaubt man die Lehre Günthers vereinbaren zu können, weil, wie dieser selbst bemerkt[1]), das Begreifen auf dem Wege der Idee kein Anschauen Gottes sei. Deßhalb, meint Knoodt, könne auch die neue d. i. die günthersche Schule mit aller Entschiedenheit sagen: „Niemand kennt den Sohn außer dem Vater, und Niemand kennt den Vater außer dem Sohn.“[2]) Aber welche Erkenntniß ist es, die der Heiland durch diese Worte für unmöglich erklärt? Er fügt hinzu: „und dem der Sohn ihn offenbaren will.“ Also nicht von einer Erkenntniß, wie sie die göttlichen Personen haben, und nicht von der Anschauung, deren die Seligen im Himmel genießen, sondern von der Erkenntniß, welche den noch auf der Erde Pilgernden gewährt wird, redet er; und von dieser betheuert er, daß sie nur durch den Glauben möglich ist. Die Erkenntniß, welche den Kleinen durch die Offenbarung gegeben wird, können die Weisen und Klugen ohne Offenbarung nicht erringen. — Kaum glaublich aber ist es, wie Günther selbst sich über die an Petrus gerichteten Worte des Herrn ausspricht. Einem protestantischen Schriftsteller, der die Person Christi für ein Geheimniß erklärt hatte, weil Christus zu Petrus sage: „Fleisch und Blut hat dir dies nicht geoffenbart,“ — antwortet er, „der ganze Mensch sei mehr als psychisches Leben, weil er auch Geist sei“[3]). — Aber sprach etwa der göttliche Erlöser: „Nicht Fleisch und Blut, sondern dein Geist“ oder nicht vielmehr: „sondern mein Vater, der im Himmel ist, hat es dir geoffenbart?“ Wir hörten Günther oben (n. 408.) für die von ihm sogenannte Incarnation des h. Geistes sich auf die Worte der Schrift berufen, daß der Geist Gottes über alles Fleisch ausgegossen sei. Er weiß also, daß die h. Schrift unter „Fleisch“ oder „Fleisch und Blut“ den ganzen Menschen versteht: oder ward etwa der Geist Gottes nur über das psychische und nicht über das geistige Leben ausgegossen? Warum erinnert er sich also an diesen

---

1) Thomas a scrup. S. 220.
2) Günther u. Clemens III. S. 145.
3) Lydia 1850. S. 163.

Sprachgebrauch der Bibel nur dann, wenn er ihm günstig zu sein scheint?

436. In den oben erwähnten Stellen der h. Schrift ist nicht zwar ausschließlich, aber doch vorzüglich von der Erkenntniß der göttlichen Personen die Rede, und deßhalb pflegen die Theologen sie auch anzuführen, um zu beweisen, daß die Lehre von der h. Dreifaltigkeit dem Denken der Vernunft unerreichbar sei. Daß uns aber auch über die Werke oder Vorsehung Gottes geheimnißvolle Wahrheiten geoffenbart seien, beweist Scotus[1]) aus einer Stelle des Propheten Baruch, die alle Aufmerksamkeit verdient. Nachdem der Prophet von der Größe und Unermeßlichkeit Gottes geredet, spricht er von der Verborgenheit seiner Wege, jener insbesondere, auf denen er will, daß die Menschen zum Heile gelangen. „Wer fand die Stätte (dieser Weisheit)? und wer drang ein in ihre Schätze?" Nicht die Klugen noch die Mächtigen dieser Welt. „Keinen giebt es, der ihre Wege wissen könnte, oder ihre Pfade erforschte, sondern Der, welcher alles weiß, kennt sie." Er hat sie erfunden und nach ihr das ganze Weltall geordnet, unser Gott, der allein wahre, dem Himmel und Erde gehorchen. „Er erfand alle Wege zur Weisheit und lehrte sie Jakob, seinen Knecht, Israel, seinen Liebling. Darnach erschien er auf Erden und verkehrte mit den Menschen"[2]). Die Weisheit, von welcher der Prophet redet, ist die Erkenntniß dessen, was uns Gott wohlgefällig macht und zum ewigen Leben führt. Darum beginnt er mit der Klage, daß sein Volk die Quelle der Weisheit, Gott, verlassen

---

1) In ll. Sent. Prol. q. 1.

2) Non est, qui possit scire vias ejus (sapientiae), neque qui exquirat semitas ejus: sed qui scit universa, novit eam, et adinvenit eam prudentia sua: qui praeparavit terram in aeterno tempore et replevit eam pecudibus et quadrupedibus: qui emittit lumen et vadit, et vocavit illud et obedit illi in tremore. Stellae autem dederunt lumen in custodiis suis et laetatae sunt. Vocatae sunt, et dixerunt: Adsumus; et luxerunt ei cum jucunditate, qui fecit illas. Hic est Deus noster, et non aestimabitur alius adversus eum. Hic adinvenit omnem viam disciplinae et tradidit illam Jacob puero suo et Israel dilecto suo. Post haec in terris visus et cum hominibus conversatus est. Bar. 3, 31—38.

habe[1]), und läßt auf die obige Lehre und Weissagung eine dringende Ermahnung folgen, daß es im Glanze des Lichtes, das ihm geworden, wandele, sich selig preisend, daß ihm, was Gott gefalle, offenbart worden[2]). — „Lehre und Weissagung" sagten wir. Denn wenngleich einige neuere Ausleger, den Sinn der prophetischen Worte verflachend, jene Erscheinung Gottes auf Erden von den Engeln, die im Namen Gottes mit den Gerechten des alten Bundes redeten, erklären wollen; so haben doch die Kirchenväter mit voller Uebereinstimmung hier vielmehr dieselbe Weissagung gefunden, durch welche auch Jsaias sein Volk tröstete, daß es nämlich einst von Gott selbst — in der Person des Messias — werde belehrt werden[3]). Demnächst fand Scotus mit Recht in den Worten des Propheten diese Lehre: kein Mensch, sondern nur Gott, der sie gegründet hat, kennt die Wege (die Ordnung) des Heils. Er hat sie im alten Bunde durch die Patriarchen und Propheten geoffenbart; aber viel vollkommner wird er sie einst, in seiner Menschheit auf Erden wandelnd, enthüllen.

437. Es ist aber eben dies, was der Apostel im Sendschreiben an die Korinther ausdrücklicher und bestimmter lehrt. Darum hat sich denn auch Günther sehr bemüht, den Beweis, welchen man aus dieser Stelle für die Geheimnißlehre führt, zu entkräften. Keiner der Fürsten, d. i. der Weisesten dieser Welt, sagt Paulus, habe erkannt, was die apostolische Predigt von Christus dem Herrn verkündige. Denn es sei ein in Gott verborgenes Geheimniß. Wie also nur der Geist des Menschen wisse, was im Menschen ist; so wisse auch nur der Geist Gottes, was Gottes ist. Wir aber haben dieses Geheimniß erkannt, weil der Geist Gottes es uns geoffenbart[4]). — Da entgegnet nun

1) Dereliquisti fontem sapientiae, nam si in via Dei ambulasses, habitasses utique in pace sempiterna. v. 12. 13.

2) Convertere Jacob, apprehende eam, ambula per viam ad splendorem ejus contra lumen ejus. Ne tradas alteri gloriam tuam et dignitatem tuam genti alienae. Beati sumus, Israel: quia, quae Deo placent, manifesta sunt nobis. c. 4. v. 2—4.

3) Erunt oculi tui videntes praeceptorem tuum. Jsaia 30, 20. cf. 2, 3.

4) Kor. 2, 6 ff.

Günther, — in der Vorrede zu eben dem Werke, in welchem er die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung philosophisch begründen will:[1] „Der Geist Gottes, der da weiß (wie Paulus sagt), was in Gott ist, kann nicht all und jedes Zeugniß vom Geiste des Menschen, der da auch weiß (oder doch wissen kann), was (durch Gott) im Menschen ist, verwerfen, eben weil dieser das Werk Gottes selber ist, und als solcher keineswegs in nothwendigem Widerspruch mit seinem Schöpfer liegen kann." Aber es fragt sich nicht, ob der Geist des Menschen in sich finde, was dem Werke Gottes widerspreche, sondern ob er in sich finde, was ihn ohne die Offenbarung zur Erkenntniß dieses Werkes führen könne. Auch hat niemand aus den Worten des Apostels gefolgert, daß der Mensch in sich kein Zeugniß für irgend etwas, was Gottes ist, finden d. h. aus sich zu keiner Erkenntniß Gottes gelangen könne, wie ja auch der Mensch vieles, was in anderen Menschen ist, wissen kann. Doch giebt es etwas im Menschen, was nur der Geist, der in ihm ist, und kein anderer weiß. Wie wir also, was im Menschen in Folge seiner Natur nothwendig ist, aus unserer Natur wissen können; so können wir auch manches, was in Gott nothwendig ist, erforschen: aber wie der eine Mensch nicht die freien Beschlüsse des andern weiß, wenn dieser sie ihm nicht kundthut; also weiß kein Mensch die freien Rathschlüsse Gottes, wenn der Geist Gottes sie ihm nicht offenbart.

438. Allein eben hierauf, daß der Apostel von den Rathschlüssen Gottes rede, hat sich Günther später zu Gunsten seiner Lehre berufen: „Wenn er (Paulus) auch dem menschlichen Geiste als solchem nicht zutraute, in die Tiefen der Gottheit zu dringen; so waren es doch nur die Rathschlüsse Gottes über die Erlösung, die er zum Inhalte jener Tiefen machte. Es giebt aber auch Rathschlüsse Gottes, die bereits in der Weltschöpfung (dieser primitiven Offenbarung Gottes) realisirt worden, in welcher der Mensch als Vereinswesen von Geistes- und Naturleben den Schlußstein bildet, und in seinem Selbstbewußtsein den Schlüssel zum Verständnisse des Ganzen trägt; wenn er überhaupt als selbstbewußter weiß, was in ihm ist, und wie es sich verhalte zu allem

---

1) Vorsch. Bd. 2. S. VII.

außer ihm. Und wenn auch jener Schlüssel von der Sünde verschüttet worden, so kann er doch nicht vertilgt werden von ihr, am wenigsten aber von der secundären Offenbarung Gottes in der Geschichte, die eine Geschichte des gefallenen und aufzurichtenden Geschlechtes ist"[1]). — Durch diese letzten Worte erinnert Günther an das, was wir oben ausführlicher von ihm vernahmen. Das Christenthum übte einen wohlthätigen Einfluß auf die Bildung des Geistes, indem es ihn anleitete, nicht mehr die Natur allein, sondern auch die Weltgeschichte zum Gegenstand seiner Forschung zu machen. Deßhalb soll aber, wie wir schon gesehen haben, der Denker in der speculativen Begründung des Christenthums nicht von dem, was der Glaube über die Thatsachen des Christenthums lehrt, sondern von dem, was, wie Frohschammer redet, „die historisch gebildete Vernunft", sei es in der Natur, sei es in der Geschichte selbst ermittelt, ausgehen. Und zwar hat nach Günther die historische Bildung hauptsächlich dies zu leisten, daß der Mensch sich selbst erkenne: denn darin soll ihm der Schlüssel zum Geheimniß der Offenbarung gegeben sein. Der Sinn der angeführten Stelle ist also in Kürze dieser: wofern nur der Mensch sich selbst versteht, kann er aus der Schöpfung, die auch eine Offenbarung ist, die Erlösung d. i. die christliche Heilsordnung erkennen. Denn sind gleich die Rathschlüsse Gottes, so lange sie nur in ihm sind, unerforschlich; so können doch aus denen, die er bereits in's Werk gesetzt hat, die übrigen erforscht werden.

439. Wir fragen nun zuvörderst, ob die Worte des Apostels diese Deutung zulassen. Derselbe sagt, daß keiner von jenen, die unter den Menschen durch Weisheit hervorragten, das Heil, welches Gott in Christus uns bietet, erkannt habe. Und was giebt er als Grund hiervon an? Etwa daß keiner jener Weisen sich selbst, sein geistiges Wesen im Gegensatz zur Natur, und die Welt im Gegensatze zu Gott d. i. die erste Offenbarung verstanden habe? Den Grund hätte der Apostel nicht angeben können, ohne sich zu widersprechen. Denn er lehrt ja auch, daß die Menschen, ehe sie in die Abgötterei verfielen, Gott aus den erschaffenen Dingen erkannt

---

1) Vorrede zur zweiten Auflage desselben Werkes S. XIX. Vergl. Eur. u. Her. S. 4. Lydia 1851. S. 185.

hatten; und zählt zu jenen Fürsten der Welt, welchen das Werk Gottes verborgen blieb, vor allen die Gelehrten unter den Juden, welchen doch wohl die Weltschöpfung nicht unbekannt war. Der Grund also, weßhalb keiner derselben, sondern nur die Gläubigen das Heil in Christo erkannt haben, ist nach dem Apostel, weil diesen der Geist Gottes es geoffenbart hat[1]). Und wenn nun Paulus hinzusetzt: wie nur der Geist des Menschen wisse, was im Menschen ist, so auch nur der Geist Gottes, was Gottes ist; will er damit nicht offenbar sagen, daß nur der Geist Gottes das, wovon die Rede ist, wissen und offenbaren kann? Er läßt uns aber auch nicht in Zweifel, wie der h. Geist die in Gott verborgene Weisheit offenbare. Nämlich durch die Predigt der Apostel, die er als sein Wort durch ihm eigene Wirkungen erweise, „damit unser Glaube nicht auf Weisheit der Menschen, sondern auf Gottes Kraft beruhe." Die einzig mögliche Erkenntnißweise ist also der auf Gottes Wort sich gründende Glaube, und folglich die Aufgabe, welche Günther der Speculation zuweist, mit der Lehre des Apostels unverträglich.

440. Als wir diese ausführlicher erwogen, haben wir dem Zweck gemäß, den wir damals vor Augen hatten, aus der Unmöglichkeit, die christliche Heilsordnung anders denn durch göttliche Offenbarung zu erkennen, ihren übernatürlichen Charakter gefolgert. Nun kann man aber auch den entgegengesetzten Weg einschlagen, indem man nämlich unabhängig von dem, was die Offenbarung über die Erkenntniß der christlichen Heilsordnung lehrt, die Uebernatürlichkeit derselben darthut, und aus dieser schließt, daß es unmöglich ist, sie ihrer wahren Bedeutung nach durch die bloße Vernunft zu erkennen. Um auch diesen sehr triftigen Beweis vorzulegen, wird es jedoch nöthig sein, zuvor auf die Erklärungen des Uebernatürlichen, welche man bei den Gegnern der Vorzeit findet, einen Blick zu werfen.

Nach Günther ist schon die Erkenntniß Gottes aus den geschaffenen Dingen „übernatürlich, sowohl in Bezug auf das Object, als in Bezug auf das Subject, den Geist, der kein Natur-

---

1) Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. 1 Cor. 2, 10.

wesen ist[1])." Nämlich, wie Knoodt uns erklärt, „eine Natur d. i. ein bestimmtes Wesen kommt allem, was da ist, zu .... Insofern ist alles ein Natürliches, ein Uebernatürliches aber in Vergleichung mit Anderm, das eine minder vorzügliche und zugleich qualitativ andere Natur hat. So ist Gott ein Uebernatürliches, verglichen mit der Natur der Geschaffenen, und alle Setzungen Gottes sind übernatürliche, verglichen mit den Lebensäußerungen der Geschöpfe. Aber auch der (creatürliche) Geist ist ein Uebernatürliches in Beziehung zur Physis" ... Indessen erinnert sich doch Knoodt, daß es hier nicht darauf ankomme, welche Bedeutung das Wort „übernatürlich" seiner Abstammung nach haben könne, sondern welche Bedeutung es in der kirchlichen Wissenschaft wirklich habe. Darum fährt er fort: „Wenn wir uns daher dem theologischen Sprachgebrauche, der nur Ein Uebernatürliches kennt, anschließen wollen, so werden wir gut thun, die Worte „übernatürlich" und „natürlich" wegen ihrer Vieldeutigkeit zu vertauschen mit den Worten Unendliches und Endliches, Göttliches und Nichtgöttliches, oder auch Uebergeschöpfliches und Geschöpfliches[2])". Und nun konnte er denn triumphirend fragen, ob etwa die Vernunft mit ihrer Erkenntniß in den Kreis des Endlichen gebannt sei? —

441. Nicht ganz so Frohschammer: „Uebernatürlich, sagt er, sind alle metaphysischen Wahrheiten dem Gegenstande nach, da sie ja das Uebernatürliche selber betreffen und die Beziehungen des Natürlichen zu demselben; die Untersuchung über Dasein und Eigenschaften Gottes betrifft insofern so gut übernatürliche Wahrheiten, als die über die göttliche Trinität und die christliche Lehre von der Incarnation des Logos. Dagegen müssen auch alle Wahrheiten wiederum natürlich sein, insofern sie für die menschliche Natur bestimmt sind, und daher ihr angemessen sein werden, da sie sonst auch keine Bedeutung haben könnten für den Menschen[3])." Frohschammer hat also doch wenigstens eingesehen, daß man, Natürliches und Uebernatürliches unterscheidend, von dem redet, was in Betreff des Menschen also zu nennen ist. — Auch Günther hat bei anderer

1) Lydia 1852. S. 92.
2) Günther und Clemens III. S. 134.
3) Ueber die Freiheit der Wissenschaft S. 71.

Gelegenheit diese Bestimmung vor Augen. Er bemerkt zuvörderst, daß man das Wort Natur im engeren und weiteren Sinne nehmen könne. Im engeren Sinne bedeute es nichts anderes als die Elemente oder Bestandtheile eines Wesens, im Menschen also Geist und Körper; im weiteren Sinne schließe es auch das Verhältniß derselben zu einander und den dadurch begründeten Zustand, überdies auch jenen Zustand ein, der von dem Verkehr mit andern Dingen höherer oder niederer Ordnung eingeleitet und abhängig ist. Dies vorausgesetzt könne man den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit des Menschen eben so wohl einen natürlichen, als einen übernatürlichen nennen. Uebernatürlich könne man ihn nennen, weil Gott, mit dem der Mensch vereinigt war, nicht zu den Bestandtheilen der Natur des Menschen gehöre; natürlich aber, weil der Geist des Menschen nur in Gott sich vollende und zur Ruhe komme[1]).

442. Hier werden wir nun auf die wahre Erklärung hingeführt. Günther hat sehr Recht, wenn er zwischen der engeren und weiteren Bedeutung des Wortes Natur unterscheidet; aber er hat ebenso Unrecht, wenn er meint, daß man ein und dasselbe natürlich und übernatürlich nennen könne, je nachdem man das Wort in der einen oder andern Bedeutung fasse. Er hat Unrecht, sagen wir in der Voraussetzung, daß hier vom kirchlichen Sprachgebrauche die Rede ist. Diesem gemäß ist, wenn zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem unterschieden wird, stets jene weitere Bedeutung festzuhalten, der zufolge das Natürliche nicht bloß die wesentlichen Bestandtheile in sich begreift, sondern alle Kräfte und Anlagen, die im Wesen wurzeln, und alle Zustände, insbesondere auch jenen der Vollkommenheit und Glückseligkeit, der durch die Entwicklung der Vermögen und ihre entsprechende Thätigkeit hervorgebracht wird. Uebernatürlich aber ist nur, was über diese Kräfte und diese Vollkommenheit, und daher auch über alle Ansprüche eines Wesens er-

1) „Dieser Unterscheidung zufolge läßt sich der Satz: Gott gehört zur Natur des Menschen ebenso behaupten, als er sich läugnen läßt. Und zwar das Letztere, wenn damit gesagt sein soll: daß Gott ebenso wie der Geist oder die Physis zur Natur des Menschen gehöre. Das erstere aber, wenn damit nichts weiter gemeint sein soll, als: daß der Geist des Menschen sich ebenso (?) in Gott, wie die Physis sich im Geiste vollende und zur Ruhe komme."
Letzt. Symb. S. 30.

haben ist, und also voraussetzt, daß die freigebige Güte Gottes es durch Berufung zu einer höheren Glückseligkeit und durch Verleihung von Kräften, welche dieser entsprechen, über sich selbst erhoben habe [1]. — Es ist also, wie Günther wiederum richtig sagt, dem Menschen natürlich, in Gott sich zu vollenden und zur Ruhe zu kommen, und deßhalb hat auch der menschliche Geist natürliche Fähigkeiten, durch die er mit Gott verkehren kann. Was folgt aber eben deßhalb aus der Lehre unserer Kirche, daß der Verkehr mit Gott, zu dem der erste Mensch erhoben, und die Gaben, die ihm für denselben verliehen waren, nicht natürlich, sondern übernatürlich zu nennen seien; wenn nicht, daß dieser Verkehr und diese Gaben über jene, deren Grund in dem Wesen des Geistes liegt, erhaben sind? Günther meint, daß die protestantischen und katholischen Theologen, wenn sie nur nicht an Wörtern festhalten und diesen „göttliche Ehre erweisen" wollten, in dem Streite über den Zustand des ersten Menschen sich leicht verständigen könnten. Wenn Luther diesen natürlich nenne, so wolle er ihn damit nicht für einen wesentlichen Theil des Menschen erklären; aber ebenso sei auch das supperadditum, wovon die katholischen Theologen reden, nicht so zu deuten, daß es über das Natürliche im weiteren Sinne des Wortes hinausliege. — Aber hat denn die Kirche Irrthümer verworfen, die von niemand gelehrt wurden? Sie stellte jene ihre Entscheidung der Lehre des Bajus entgegen: dieser aber hatte bestimmt genug ausgesprochen, daß er unter dem Natürlichen nicht die wesentlichen Bestandtheile des Menschen, sondern das verstehe, was zu der diesen entsprechenden Ausbildung und Vollendung des Menschen gehöre [2].

443. Daß aber ebenso die Theologen, wenn sie Natürliches und Uebernatürliches unterscheiden, unter dem letzteren verstehen, was über alle Kräfte und Anspüche, die in der Beschaffenheit des Wesens ihren Grund haben, hinausgeht, ist durch ihre bestimmtesten Erklärungen außer allem Zweifel gestellt. Als wir diese mittheilten, haben wir schon bemerkt [3], daß man dies Uebernatürliche allerdings insofern natürlich nennen könne, als es mit der Natur

1) Oben Bd. 2 n. 5.
2) Ebend. n. 395.
3) Ebend. n. 8.

nicht streitet, noch auch in der Art über sie erhaben ist, daß sie für dasselbe nicht empfänglich wäre. Dies kann man Frohschammer zugeben. Aber man bemerke, daß Empfänglichkeit noch nicht Anlage, und Angemessenheit nicht Nothwendigkeit ist, auch wenn man unter dieser nur das in der Beschaffenheit eines Wesens gegründete Bedürfniß versteht. Dadurch also, daß die Gaben Gottes in solcher Weise natürlich sind, hören sie nicht auf im Sinne, den die Theologen diesem Worte leihen, übernatürlich d. h. über alles Vermögen und alle Ansprüche der Natur erhaben zu sein. Hinwiederum ist aber auch nicht das Göttliche, geschweige denn alles Metaphysische, so sehr es über den Menschen erhaben ist, ohne weiteres übernatürlich zu nennen. Nur insofern ist Gott das übernatürliche Gut des Menschen, als er durch jene Gaben in einer Weise erkannt und geliebt wird, zu der die natürliche Anlage nicht befähigt; oder, wie man es auch ausdrückt, insofern er der Gründer und das Ziel der übernatürlichen Ordnung ist (n. 429). Noch weniger aber darf man mit Knoodt alles Endliche nnd Geschöpfliche für natürlich erklären: denn zum Endlichen gehört ohne Zweifel die in uns gewirkte Gnade, und doch ist sie, wenn irgend etwas, übernatürlich. Knoodt hat sich also sehr geirrt, wenn er glaubte, um sich dem theologischen Sprachgebrauche, der nur ein Uebernatürliches kenne, anzuschließen, werde er gut thun, statt übernatürlich und natürlich vielmehr göttlich und nicht göttlich, unendlich und endlich zu sagen. Das eine Uebernatürliche, welches die Theologie kennt, ist das, was über alle Kräfte der geschaffenen Natur hinaus liegt und diese zu einer Vollkommenheit erhebt, welche die Beschaffenheit ihres Wesens nicht erheischt.

444. Es leuchtet demnach ein, daß alles darauf ankommt, ob die christliche Heilsordnung in diesem Sinne übernatürlich sei. Und daher können wir uns auch mit dem nicht zufrieden stellen, was man bei einem andern Schriftsteller unserer Tage liest: weil die Ausdrücke „natürlich“ und „übernatürlich“ verschiedene Erklärungen zuließen, sei es rathsam, bei der traditionellen zu bleiben. Wenn es sich nur darum handelte, durch Festhaltung einer gebräuchlichen Ausdrucksweise Mißverständnisse zu verhüten, möchte ein solcher Rath genügen. Nun aber handelt es sich um die Sache. Hermes, Hirscher, Günther und wie viele Andere! — setzen bald stillschwei-

gend voraus, und erklären bald in der unzweideutigsten Weise, daß die Heiligkeit und Gemeinschaft mit Gott, zu welcher der Christ berufen ist, in den wesentlichen Eigenschaften des Menschen ihren Grund habe, so zwar, daß mit diesen die Anlage zu ihr gegeben sei. Das Christenthum stelle in uns nur wieder her, was der erste Mensch als Gabe der noch unverdorbenen Natur besessen habe. Offenbar wird dadurch das, was die Theologen durch die Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung behaupten, geläugnet. Es wird geläugnet, daß die Heiligkeit und die Vereinigung mit der heiligsten Dreifaltigkeit, zu welcher der Mensch der christlichen Offenbarung gemäß berufen ist, von der Sittlichkeit und dem religiösen Verkehr mit Gott, zu dem jedes vernünftige Wesen als solches Beruf hat, dem Wesen nach verschieden sei. Wir haben es also nicht mit einer mehr oder minder geeigneten Bezeichnung, sondern mit einer dogmatischen Wahrheit zu thun, und zwar mit einer solchen, von der die Entscheidung vieler anderen Fragen, insbesondere aber jener, die uns jetzo beschäftigt, abhängig ist.

445. Nun hat man aber auch bemerkt, erst von der neueren Scholastik sei diese Lehre ausgebildet und hervorgehoben worden, und unsere Leser werden leicht errathen, wohin solche Bemerkungen zielen. Indessen haben wir bereits Luther über die Scholastik schelten hören, daß sie die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen eingeführt habe [1]); unter den Lehrsätzen des Bajus aber, welche die Kirche verworfen hat, finden sich mehrere, die denselben Vorwurf enthalten [2]). — Schon daraus also ergiebt sich, daß jene Lehre, bevor die neuere Scholastik begann, in den katholischen Schulen verbreitet war. Werden wir uns aber wundern, daß sie von der Zeit an, da sie heftige Gegner fand, mehr ausgebildet und kräftiger vertheidigt wurde? Gilt doch dasselbe von den übrigen Wahrheiten des Christenthums, von den Geheimnissen der Dreieinigkeit und der Menschwerdung, der Mutterwürde Mariä, der Gnade und Vorherbestimmung, der Natur des Menschen, der Erbsünde und Rechtfertigung. Wie aber in den früheren Jahrhunderten zur selben Zeit, als die Gottesgelehrten mit diesen Glaubens-

1) Bd. 2 n. 15. 368.
2) Ebend. S. 530.

punkten der entstandenen Irrlehren wegen viel beschäftigt waren, auch die Kirche ihr richtendes Wort über dieselben aussprach; ebenso führte die neuere Scholastik den Kampf wider Bajus und Jansenius nicht allein, sondern ward immerfort durch die Entscheidungen des päbstlichen Stuhles, denen der gesammte Episcopat ausdrücklich beistimmte, geleitet und unterstützt. Eine dogmatische Lehre, die in solcher Weise sich bildet, darf man nicht durch den Vorwand der Neuheit verdächtigen wollen. Es ist in ihr nichts anderes als in allen übrigen neu, die schärfere Bestimmung des Inhalts und die Fixirung des Ausdrucks. Wir selbst haben aufmerksam gemacht, daß vor dem Streite mit den Jansenisten die Theologen im Gebrauche der Wörter „natürlich" und „übernatürlich" minder sorgfältig waren; — und müssen wir nicht eben dieses in Betreff der Wörter „Wesenheit, Natur, Subsistenz und Person" von den hh. Vätern sagen, welche vor dem Concil von Nicäa über die Dreieinigkeit oder vor dem Concil von Ephesus über die Menschwerdung schrieben? Nichts desto weniger konnten wir gerade die schärfste Erklärung des Uebernatürlichen aus dem hl. Thomas entnehmen [1]), und haben insbesondere, als wir vom Zustand des ersten Menschen redeten, beim h. Bonaventura und Scotus dieselbe Auffassung nachgewiesen [2]). Aber auch bei den Kirchenvätern haben wir nicht nur die Lehre selbst, sondern bereits eine Bestimmung derselben gefunden, welche zu der Ausdrucksweise der Schule hinleiten mußte [3]). Und weil diese Ausdrucksweise seit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts in die Sprache der Kirche selbst übergegangen ist; so kann es uns gewiß nicht befremden, daß sie von der neueren Scholastik mit mehr Strenge und Entschiedenheit festgehalten wurde.

446. Um nun endlich auf unsere Fragen zu kommen, so wurden auch jene Beweise, in welchen die Uebernatürlichkeit der christlichen Heilsordnung unabhängig von der Lehre über ihre Erkenntniß dargethan wird, schon bei verschiedener Gelegenheit entwickelt, so daß es genügt, sie hier mit wenig Worten in Erinnerung zu bringen. Der kürzeste und einfachste möchte jener sein, den wir in

---

1) Bd. 2. n. 5. 198 ff.
2) Ebend. n. 399 ff.
3) Ebend. n. 65 ff. n. 372 ff.

der Gnadenlehre fanden [1]). Es ist durch das schriftlich und mündlich überlieferte Wort Gottes gewiß und ward von der Kirche wider die Pelagianer und Semipelagianer als ihr Glaube ausgesprochen, daß wir durch die Kräfte unserer Natur nicht das geringste für unser Heil vermögen, sondern zu jedem Werke und jedem Gedanken und jeder Anregung, die der christlichen Frömmigkeit angehört, der Gnade bedürfen. Nun wird aber durch dasselbe Wort Gottes auch außer Zweifel gestellt, und ist ebenfalls wider die Jansenisten von der Kirche entschieden, daß auch der gefallene Mensch ohne die Gnade nicht zu allem Guten, nicht zu jeder Erkenntniß, Liebe und Verehrung des höchsten Wesens unfähig ist. So muß also jene Sittlichkeit, zu welcher die Gnade befähigt, d. i. die christliche Heiligkeit, ihrem Wesen nach über diejenige, zu welcher die Anlage in der Natur des Menschen gegeben ist, erhaben sein. Denn wenn sie es nur dem Grade nach wäre, so müßten wir mit unseren natürlichen Kräften sie wenigstens in etwa üben können. — Mit diesem Beweise hängt ein anderer, an den wir so eben noch erinnert haben, eng zusammen. Vor dem Sündenfalle mußte der Mensch im unverkümmerten Besitze der seiner Natur entsprechenden Vorzüge, und im Stande sein, ihnen gemäß zu wirken. Er hatte Anspruch auf das Wohlwollen Gottes und jenen Beistand, dessen er bedurfte, um zur Vollendung geführt zu werden. Denn kann gleich der Schöpfer dem Geschöpfe nicht verpflichtet sein, so gestatten es doch seine Weisheit und Heiligkeit nicht, dem schuldlosen Geschöpfe jene Hülfe zu versagen, ohne welche es, seine Bestimmung nicht erreichend, nothwendig elend wäre. Nun ist es aber Lehre der Offenbarung und Kirche, daß die Gemeinschaft mit Gott und die Gnade der Kindschaft, in welcher der Mensch vor dem Falle lebte, nicht zu den Vorzügen seiner Natur gehörte; daß ihm weder auf sie, noch auf die Gaben, durch die er zu glauben, zu hoffen und zu lieben befähigt war, seine Unschuld einen Anspruch verlieh; daß mit einem Worte die ursprüngliche Gerechtigkeit keine Folge der Schöpfung war, also diese vorausgesetzt, auch nicht geschenkt werden konnte [2]). — Endlich haben wir, was uns die Offenbarung über die Beschaffenheit jener Gabe

1) Ebend. n. 157 ff.
2) Ebend. n. 368 f.

der Heiligung, jener Kindschaft und Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen lehrt, näher erwogen, und sind zu dem Schlusse gelangt, daß durch dieselbe in dem Menschen der Grund zu einem geistigen Wirken und zu einem Genusse des göttlichen Wesens, wie er Gott allein natürlich ist, gelegt wird. Was aber den Menschen zu einem solchen Sein und Leben erhebt, das erhebt ihn ohne Zweifel über seine Natur [1]).

447. Demgemäß muß die christliche Heilsordnung in dem oben bestimmten Sinne des Wortes übernatürlich genannt werden. Was aber ergiebt sich daraus in Betreff ihrer Erkennbarkeit, wenn nicht, daß es schlechterdings unmöglich ist, ihr Dasein anders als durch göttliche Offenbarung zu erkennen? Die sich selbst überlassene Vernunft kann in ihrem Denken nur von der Natur der geschaffenen Dinge und dem, was sie aus diesen über Gott erkennt oder von den Thatsachen der Geschichte ausgehen. Um zuerst von diesen zu reden, so liegt die Gründung des Christenthums, seine Fortdauer, die sittliche Umwandlung der Völker durch seine Wirksamkeit, es liegen auch die Wunder und Weissagungen als Erscheinungen in der Geschichte vor. Bei ihrer Betrachtung müssen wir schließen, daß diese Religion göttlichen Ursprungs sei: aber können wir deßhalb auch die eigentliche Bedeutung des Christenthums, können wir es als jene Ordnung des übernatürlichen Heils erkennen? Insofern es nur von Gott gestiftet und erhalten werden konnte, muß es uns freilich als übernatürlich erscheinen: aber daß wir in ihm zu einer übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott erhoben werden sollen; daß der Urmensch in dieser Gemeinschaft lebte, und die Gnade derselben für sich und seine Nachkommenschaft durch seinen Fall verlor; daß in Christus der Sohn Gottes sich mit der menschlichen Natur zu einer Person vereinigt hat, um durch Tilgung der Sünde jenen übernatürlichen Verkehr zwischen Gott und der Menschheit wieder herzustellen, und allen, die an ihn glauben, die Gnade der Kindschaft wieder zu schenken: — diese Wahrheiten und alles, was mit ihnen zusammenhängt, lassen sich durch kein Nachdenken über die geschichtlichen Thatsachen, welche menschlicher Beobachtung unterliegen, erreichen. Der einzige Weg, um zu ihrer Erkenntniß zu gelangen,

1) Ebend. n. 56 ff.

ist, daß wir aus jenen Thatsachen der Geschichte den göttlichen Ursprung des Christenthums folgernd, auch seine Lehre als eine von Gott überlieferte anerkennen, und durch diese über seinen Zweck und seine Bedeutung Aufschlüsse erhalten.

448. Oder könnten wir diese Aufschlüsse etwa gewinnen, wenn wir mit dem aposteriorischen Erkennen, das von den geschichtlichen Thatsachen anhebt, das apriorische verbänden? Die ganze Erscheinung des Christenthums kündet dieses als eine von Gott zum Heile der Menschen gegründete Anstalt an. Können wir also nicht aus der Natur des Menschen und dem durch sie gegebenen Verhältniß zu Gott, was in jener Anstalt erreicht werden soll, ermitteln? — Aber aus dem oben Gesagten ersieht man leicht, daß wir auf diesem Wege entweder zu keinem Ergebniß oder zu einem solchen kommen würden, das der Lehre des Christenthums widerstritte. Der menschliche Geist, sagten wir oben, kann nur in Gott seine Vollendung und Ruhe finden: er muß also auch zu einem gewissen Verkehr mit Gott vermittelst Erkenntniß und Liebe Anlagen haben. Nimmt man also, — wie dies von so vielen geschieht, — ohneweiters an, die Bestimmung des Christenthums sei, diese Anlagen zu heilen und zu entwickeln, und so den Menschen zu seiner natürlichen Bestimmung zu führen: so widerstreitet man der Grundwahrheit unseres Glaubens, daß nämlich die Gemeinschaft mit Gott, welche Christus vermittelt, über alle Anlagen und Kräfte, und über das natürliche Bedürfniß des Geistes erhaben ist, und vermag, wie wir im ganzen zweiten Bande gezeigt haben, die so wichtigen und inhaltreichen Lehren von der Gnade, der Sünde, der Erbschuld und Erlösung gar nicht mehr ihrer wahren Bedeutung nach aufzufassen. Hütet man sich aber vor jenem Schlusse, mit dem h. Augustin erwägend, daß Gott in seinen Geschöpfen manches wirken kann, wozu er in sie die Keime nicht gelegt hatte[1]); nun so kommt man zu keinem Resultat. Denn was er beschlossen habe durch seinen Sohn in uns zu wirken, bleibt dann ein in ihm verborgenes Geheimniß. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Mensch, seinem natürlichen Denken überlassen, auch nur die Möglichkeit dessen geahnt hätte, was Gott ihm bestimmt hat, daß er nämlich über sich selbst zur Gemeinschaft des göttlichen

---

1) Siehe oben Bd. 2. n. 54.

Wesens erhoben, erkenne, wie er erkannt wird, und in des Dreieinigen Bild verklärt der Glückseligkeit, die nur Gott natürlich ist, theilhaftig werde. Nun aber, da die Offenbarung das Geheimniß der göttlichen Huld kund gethan, können wir allerdings in uns und in Gott den Grund desselben erkennen, aber darum nicht, von der Offenbarung absehend, seine Wirklichkeit folgern. Denn dieser Grund ist in uns nur Empfänglichkeit, und in Gott kein anderer als die Unermeßlichkeit seiner Liebe. Gottes weise Güte gestattet nicht, daß er seine Geschöpfe ohne die Gaben lasse, welche ihre Natur erheischt, oder den Beistand versage, dessen sie für ihre natürliche Bestimmung bedürfen: aber was er in jener seiner unerschöpflichen Liebe überdies in ihnen wirken wolle, das läßt sich, eben weil es einzig von seinem Willen abhängt, aus seiner und der Geschöpfe Natur nicht erschließen.

Wird man vielleicht entgegnen, aus alle dem folge doch immer nur, daß uns die Beschaffenheit der Güter, die Gott uns in Christus geschenkt, und nicht daß auch die Heilsordnung selbst, in der er sie schenkt, der Vernunft unerkennbar sei? Allein wie noch so eben bemerkt wurde, ohne diese Erkenntniß der übernatürlichen Ordnung ist es schlechterdings unmöglich, die übrigen Heilslehren ihrer wahren Bedeutung nach auch nur aufzufassen. Aber was noch mehr zu beachten ist, wenn einmal das Ziel der Heilsordnung von Gott frei gesetzt ist; so muß auch ihre ganze Einrichtung seine freie That sein. Wie wir also aus der Natur Gottes und des Menschen höchstens die Möglichkeit des Berufes, der uns geworden ist, erschließen können; so könnten wir auch ohne die Offenbarung über die Art und Weise, wie Gott uns zu demselben führen wollte, höchstens Vermuthungen machen. Was Gott gethan, um uns zur Gemeinschaft mit sich zu erheben, welche Bedingungen er gestellt, welche Mittel er geboten habe; das alles können wir nur durch seine Mittheilung wissen, und daher auch hier zwar die Zweckmäßigkeit dessen, was die Offenbarung lehrt, keineswegs jedoch die Nothwendigkeit, die nämlich gar nicht vorhanden ist, nachweisen. Dies wird im neunten Abschnitt bei Prüfung der Lehre Günther's mehr und mehr einleuchten.

VII.

Die christliche Offenbarung enthält Wahrheiten, die für die Vernunft unbegreiflich sind.

449. Durch das bisher Gesagte ist dargethan, daß uns über Gott und seine Werke vieles geoffenbart worden, was durch die Vernunft unbeweisbar ist, so daß wir in Betreff desselben die Frage, ob es sei, nicht zu beantworten vermögen. Es bleibt also noch zu zeigen übrig, daß manches überdies uns unbegreiflich ist, so daß wir, auch wenn wir aus der Offenbarung voraussetzen, daß es ist, dennoch die übrigen Fragen, insbesondere jene des Was und Wie nicht zu lösen im Stande sind.

Wo die h. Schrift uns warnt, weder vorwitzig über unnütze, noch vermessen über erhabene und verborgene Dinge nachzugrübeln, giebt sie eben dies als Grund an: weil uns vieles geoffenbart sei, was unsere Einsicht übersteige[1]). Nun läßt sich zwar nicht behaupten, daß hier nur die Glaubenslehren gemeint, aber noch viel weniger, daß dieselben ausgeschlossen seien. Im Gegentheil, wenn unter dem, was uns geoffenbart ist, hier zugleich die Werke der Schöpfung und Vorsehung, die wir auf natürlichem Wege erkennen, zu verstehen sind; so muß, was von diesen gesagt wird, noch viel mehr von dem gelten, was Gott über sich, seine Rathschlüsse und sein übernatürliches Wirken geoffenbart hat. Ist dieses doch noch viel mehr als jenes über uns erhaben und verborgen. Das über uns Erhabene (altiora te) und Verborgene (quae abscondita sunt) wurde aber in den vorhergehenden Versen als das bezeichnet, was wir nicht sollen ergründen wollen. Wenn also die Worte: „Gar vieles ist dir geoffenbart, was des Menschen Einsicht übersteigt" — zugleich auf die natürliche Offenbarung zu beziehen

1) Plurima enim super sensum hominis ostensa sunt tibi. — Eccli. 3, 25. Damit man nicht etwa — in Günther's Weise — entgegne, was über den Sinn des Menschen erhaben sei, könne doch der Geist des Menschen fassen; so bemerken wir, daß es im Griechischen heißt: *Πλείονα γὰρ συνέσεως ἀνθρώπων ὑπεδείχθη σοι.* — Das Wort *σύνεσις* aber wird vom geistigen, nicht vom sinnlichen Fassungsvermögen gebraucht.

sind; so enthalten sie die Lehre: Gar vieles erkennst du sowohl durch dein eigenes Beobachten und Denken, als auch durch das Wort Gottes, was über deine Fassungskraft erhaben ist. Da nun die h. Schrift uns oben sagte: „Was uns vor Augen liegt: finden wir mit Mühe; wer wird dann erforschen, was im Himmel ist?" (Weish. 9, 16.) — so dürfen wir jetzt hinzufügen: Und wenn von dem, was du auf Erden findest, so manches dir unbegreiflich bleibt; wie willst du, was über Gott und das Himmlische geoffenbart ist, ergründen?

Wir finden aber dafür auch eine Bestätigung in allen den oben erwähnten Stellen, worin über die Erhabenheit und Tiefe der geoffenbarten Wahrheiten in so starken Ausdrücken geredet, und die Unmöglichkeit ausgesprochen wird, sie anders als durch göttliche Mittheilung zu erkennen. Denn wie immer man die Worte des Sohnes Sirach's, die wir hier betrachten, deuten möge, jedenfalls sprechen sie aus, daß uns vieles kund gethan ist, was unsere Fassungskraft übersteige. Wenn nun die h. Schrift dies auch nicht von vielem, sondern nur von einigem sagte; müßten wir es nicht von dem verstehen, wovon sie betheuert, daß es ein in Gott verborgenes Geheimniß war, von dem weder Menschen noch Engel wissen, das auch jetzt niemand ohne die Predigt der Apostel und die Gnade des h. Geistes erkennen könne, das nur der Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, und der Sohn, der im Schoße des Vaters ruht, offenbaren konnte, in dessen Betrachtung sie ausruft: „O Tiefe des Reichthums der Weisheit und Wissenschaft Gottes: wie unbegreiflich sind seine Gerichte, wie unerforschlich seine Wege, —"?

450. Man übersehe aber nicht, daß dieser Lehre der Schrift zufolge viele Wahrheiten, nachdem sie geoffenbart sind, unbegreiflich bleiben, und folglich nicht wie gewisse Thatsachen nur so lange Geheimnisse sind, bis sie uns von dem, der sie weiß, bekannt gemacht werden. Auch hierüber haben wir bereits mehrere Väter der Kirche, namentlich Chrysostomus, Hieronymus und Cyrillus von Alexandrien sich aussprechen hören [1]): es scheint uns aber von großer Bedeutung, zu zeigen, wie sehr die hh. Väter überhaupt bemüht sind, diese Lehre von der Unerfaßlichkeit der Geheimnisse des Chri-

1) Bd. 2. n. 50 ff.

stenthums den Gläubigen einzuprägen. Der h. Chrysostomus redet darüber mit Ausführlichkeit in der vierten und siebenten Homilie über den ersten Brief an die Korinther, und kommt oftmals darauf zurück [1]. Auch er hebt hervor, daß es für unsere Vernunft in uns selbst und in der ganzen Natur so viel Geheimnißvolles gebe [2], und dieser Gedanke hatte bereits beim h. Irenäus eine ausführlichere Entwicklung gefunden [3]. Vom h. Ephräim dem Syrer haben wir eine große Sammlung von Reden wider jene, welche die Geheimnisse des Glaubens und namentlich die Zeugung des Sohnes vermessen durchforschend, in Irrthümer geriethen, und die Kirche beunruhigten [4]. Die Zeugung des Sohnes Gottes, heißt es gleich im Anfange des ersten dieser Vorträge, ist über des Menschen Denkkraft und Scharfsinn hoch erhaben [5]. Selbst was uns zunächst liegt, erforschen wir nicht ohne Mühe und Gefahr, uns zu verirren. Oder was ist dem Menschen so nahe, als er selbst, als seine Seele! Und doch sind über das Wesen und die Beschaffenheit derselben so viele sich widersprechende Irrthümer verbreitet worden. Nichts ist zwar so gewiß, als daß sie ist: und kann sie gleich nicht ihr Wesen schauen, so erkennt sie doch, daß sie durch ihre Vernünftigkeit über die Naturwesen weit erhaben ist; aber deßhalb vermag sie nicht sich selbst und ihre Vorzüge zu ergründen. Wie also will sie, die sich selbst nicht begreift, den Unerforschlichen und Unermeßlichen begreifen, die Zeugung des Allwissenden denken [6]? Und dieser Gedanke,

---

1) In Matth. hom. 2. In Joan. hom. 10. 24. In Rom. hom. 2. 19. In Eunom. passim.

2) In 1 Cor. hom. 4.

3) Et non est mirum, si in spiritalibus et coelestibus et in his, quae habent revelari, hoc patimur nos: quandoquidem etiam horum, quae ante pedes sunt (dico autem, quae sunt in hac creatura, quae et contrectantur a nobis et videntur et sunt nobiscum), multa fugerunt nostram scientiam et Deo haec ipsa committimus etc. etc.

l. 2. c. 47. cf. 49.

4) Adversus scrutatores Tom. III. op. syr.

5) Generatio Filii Dei supra omnem mentis humanae vim et aciem assurgit.

6) Attamen etsi anima suum sub aspectum non cadit, speculum tamen ipsa sibi data est, in quo se videat; videbit autem, si tandem intelliget, mutis animantibus ratione intelligentiaque se longe praestare . . . .

daß wir, um das Hervorgehen der göttlichen Personen zu fassen, die Wesenheit Gottes durchdringen müßten, kehrt in den folgenden Reden Ephräims all überall wieder. — „Selig," ruft er dann aus, „wer, was er erreichen kann, zu erreichen sucht, und dahin nicht streben mag, wohin er nicht gelangen kann [1])." — „Selig, der da weiß, daß du, o Herr, im Schoße der Gottheit bist, er aber im Schoße der Erde liegt [2])." Die Erkenntniß des Menschen mit jener der Engel verglichen, ist wie eine kaum beginnende Dämmerung; der Engel Wissen dem Wissen des h. Geistes gegenüber, wie das Leuchten eines unsicheren Lichtes: da nun der h. Geist vom Sohne sagt: Wer wird seine Zeugung erklären? — wie vermißt sich da des Menschen Verstand, die Gränze zu überschreiten, bei welcher angekommen der Geist Gottes nicht ferner reden wollte [3])?"

451. Auf die Worte im Buche Sirach, die wir betrachteten, folgt die warnende Versicherung, daß viele, weil sie das Unerfaßliche fassen wollten, sich vom Wege der Wahrheit verirrten. Wie oft kehrt auch diese Lehre bei den hh. Vätern wieder! Wenn sie den Häretikern vorwerfen, daß sie die Philosophie mißbrauchen, um ihre Irrthümer zu vertheidigen (n. 78 ff.); fügen sie fast immer bei, eben daher, daß man die Geheimnisse des Glaubens in die Begriffe und Formen des natürlichen Denkens zwängen wolle, seien alle Irrlehren entstanden. In den stärksten Ausdrücken beklagt namentlich der h. Ambrosius, daß die Philosophie den Glauben verun-

---

Quae in propriis haesitat et labitur, quidnam extra se persequendo assequatur aut inveniat quaeritando non sua? Itane quae ipsa sibi praesens non est, praesentem habeat absentem, abditum illum, retrusum et impenetrabili caligine circumseptum? Sed agedum si mens nostra se ipsam nescit, scientis omnia generationem cogitare, quo pacto sibi fas esse putet? Serm. 1.

1) Beatus, qui, quod assequi se posse novit, conatur et agitat: beatus, qui eo tendere recusat, quo se perventurum desperat. Serm. 2.

2) Beatus, qui novit, Domine, te quidem in sinu esse divinitatis: se autem cecidisse recogitat in sinum terrae matris suae. Serm. 3.

3) Quum ergo Spiritus de Filio dicat: Generationem ejus quis enarrabit? (Is. 53, 8.) audeatne humana mens transilire terminum, quem, quum Spiritus attigisset, conticuit? Serm. 5.

stalte, und schreibt die Entstehung der arianischen Irrlehre dem vermessenen Bemühen zu, die ewige Zeugung Christi nach Weise der weltlichen Wissenschaft zu behandeln[1]. — Oft auch bedienen sich die Väter des Gleichnisses, daß es der Vernunft, wenn sie die Geheimnisse des Glaubens fassen wolle, wie dem Auge ergehe, das in die Sonne schaut. Der h. Hilarius insbesondere, vom Geheimnisse der Menschwerdung redend, verweilt bei diesem Vergleich, und warnt mit eindringlichen Worten, daß wir uns nicht vermessen, mit unserer schwachen Vernunft die Werke des allmächtigen Gottes ergründen zu wollen. Es giebt freilich in Gott manches, was wir erkennen können, wenn wir nur wollen; wie auch die Sonne sich unsern Blicken nicht ganz entzieht. Aber gleichwie, wer in ihr sehen will, was er nicht sehen kann, auch das nicht mehr sieht, was er sehen könnte; also wird auch der, welcher in den göttlichen Dingen mehr erkennen will, als dem Menschen gegeben ist, der Erkenntniß dessen, was er erkennen könnte, beraubt. Dies, fügt der h. Lehrer hinzu, sage er von der zeitlichen Geburt Christi, von seiner ewigen Erzeugung wolle er gar nicht reden[2].

---

1) Elaborandum est, ut in hoc saeculo stulti simus. Nihil nobiscum philosophia: ne fidem nostram per elementa hujus mundi traducat a vero: ne quis assertionem nostram per philosophiam depraedetur. Sic enim Arianos in perfidiam ruisse cognoscimus; dum Christi generationem putant usu hujus saeculi colligendum. Reliquerunt Apostolum: sequuntur Aristotelem. In Ps. 118.

2) Aedificationem Dei in fide esse (docet Apostolus 1. Tim. 1, 3. 4.), ut humanae verecundiae modum fideli omnipotentiae Dei religione concludat, neque se infirmitas nostra ad perspicienda ea, quae perspiciendi naturam hebetant, extendat. Quod si contuentibus solis claritatem virtus intenti luminis obstupescit, ut si quando causam radiantis lucis solertius acies curiosae contemplationis inquirat, usque ad emortuum videndi sensum oculorum natura revocetur, accidatque nitendo magis videri, ne videas: quid nobis in Dei rebus et in Sole justitiae expectandum est? Nonne incumbet volentibus supersapere stultitia? Nonne ipsum illud acre intelligentiae lumen stupor hebetis desipientiae occupabit? Non enim natura inferior causam naturae potioris intelliget, nec subjacet humanae conceptioni ratio coelestis. Nam intra conditionem infirmitatis erit, quidquid infirmi conscientiae subditur. Excedit itaque humanam mentem Dei potestas. . . . . Est ergo in Deo, quod percipi potest: est, plane, si modo, quod potes, velis. Sicut enim est in sole, quod videas, si hoc

452. Es lehren ferner die hh. Väter mit aller Bestimmtheit, daß wir über manches, von dem wir durch den Glauben gewiß sind, daß es ist, die übrigen Fragen, welche die Wissenschaft stellt, nicht zu beantworten vermögen. Wir haben aufmerksam gemacht, daß die Offenbarung vorausgesetzt, insbesondere die Frage über das Warum oder Wozu Gegenstand unserer Forschung sein kann, indem wir nämlich die Zweckmäßigkeit des Einzelnen aus dem Zwecke des Ganzen der Heilsordnung, den Gott uns geoffenbart hat, zu begreifen suchen. Nichtsdestoweniger liegt auch über dieser Frage oft ein undruchdringliches Dunkel, dann vorzüglich, wenn wir eine Erklärung der Wege suchen, auf welchen Gott die Völker und die einzelnen Menschen führt. „Die Gerichte Gottes," ruft der Psalmist aus, „sind ein tiefer Abgrund" (35, 7); und die hh. Väter warnen, besonders bei Erwägung der mehr erwähnten Worte des Apostels, die denselben Gedanken ausdrücken (Röm. 11, 33.), uns nicht vorwitzig in diesen Abgrund zu vertiefen. Man sehe insbesondere den h. Leo im Buche über die Berufung der Heiden[1]). — Indessen daß es Geheimnisse dieser Art gebe, möchte wohl kein Gläubiger in Abrede stellen: es sind vielmehr die Anordnungen und Anstalten, die Gott getroffen, die Werke, die er besonders in seinem Sohne zu unserm Heile gewirkt, deren Gründe man sucht; und diese können, nicht zwar, wie Günther meint, aus der Natur Gottes und des Menschen mit strenger Consequenz entwickelt, aber doch aus dem, was über Gottes Rathschlüsse der Glaube lehrt, begriffen

---

velis videre, quod potes; amittes autem, quod potes videre, dum quod non potes, niteris: ita et in rebus Dei habes, quod intelligas, si intelligere, quod potes, velis. Ceterum si ultra, quam potes, speras, id quoque, quod potuisti, nosse non poteris. — Nondum intemporalis nativitatis illius sacramentum movebo: competentis loci est ille tractatus. Interim mihi assumtae carnis mysterium in verbis est.

De trin. l. 10. n. 53. 54. Cf. Basil. Hom. 29.
Ambr. de bono mortis. c. 11.

1) Multa sunt in dispensatione divinorum operum, quorum causis latentibus, soli monstrantur effectus, ut, cum pateat, quod geritur, non pateat, cur geratur, negotio (die Sache) in medium adducto et in occultum ratione (der Grund) subducta, ut in eadem re et de inscrutabilibus praesumtio comprimatur et de manifestis falsitas refutetur.

l. 1. c. 14.

werden. Darum beschäftigen sich auch nicht erst die Scholastiker, sondern schon die hh. Väter, und vor allen Augustin sehr viel mit dieser Untersuchung.

453. Aber was manche Lehren der Offenbarung unbegreiflich macht, ist besonders, daß wir über das Wie und Was entweder keine oder doch keine hinlänglichen Aufschlüsse gewinnen können. Vernehmen wir auch darüber einige Stimmen aus dem christlichen Alterthume, und zuerst den großen Athanasius. Er wirft den Häretikern vor, daß sie jene Tiefen Gottes, die niemand als der Geist Gottes kenne, vorwitzig zu durchforschen trachten [1]), und nachdem er die Lehre des Glaubens über die h. Dreifaltigkeit vorgelegt, fügt er bei: dies möge den Gläubigen genügen; wer mehr wissen wolle, vergehe sich wider die Warnung: „Wolle nicht weiser sein, als nöthig ist, damit du nicht thöricht werdest.“ (Pred. 7, 17.) Keine menschliche Rede könne erklären, und kein menschliches Ohr vernehmen, was über alles Geschaffene hoch erhaben sei. Wenn aber die Arianer das Geheimniß des dreieinigen Gottes weder fassen noch glauben können; so sollen sie sich doch hüten, die Wahrheit zu entstellen, oder zu behaupten, daß, was sie nicht fassen, auch nicht sein könne. Sie sollen nicht vermessen nach dem Wie dessen, was der Glaube lehrt, fragen, damit sie nicht, wenn die Antwort, die man ihnen besser ganz verweigerte, unbefriedigend ausfällt, verleitet werden, sich verkehrte Meinungen zu bilden. — Und nun erinnert auch Athanasius an die Unmöglichkeit, so viele Thatsachen, die in der Natur vor unsern Augen darliegen, zu erklären. So müssen wir uns also auch bescheiden, durch den Glauben von der Wirklichkeit dessen gewiß zu werden, was wir zu begreifen uns vergeblich bemühen, dem Apostel folgend, der da sagt, es sei nothwendig zu glauben, daß Gott sei, aber nicht, wie er sei [2]).

---

1) *Τοιαῦτα παίζουσι οἱ ἄτιμοι περιεγαζόμενοι καὶ θέλοντες ἐρευνᾶν τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, ἅ μηδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.*
Ep. ad Serap. n. 15.

2) *Διὰ τί μὴ μᾶλλον ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος παύεσθι περιεργαζόμενοι, καὶ μόνον πιστεύετε, ὅτι ἐστὶν, ἔχοντες εἰς τοῦτο διδάσκαλον τὸν ἀπόστολον λέγοντα. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ πρῶτον θεῷ, ὅτι ἐστὶ, καὶ τοῖς ἐκζήτουσι αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται. οὐ γὰρ πῶς ἐστὶν, εἴρηκεν, ἀλλὰ μόνον ὅτι ἐστίν.*
Epist. ad Serap. n. 18.

Derselbe Kirchenlehrer geht bei anderer Gelegenheit so weit, daß er es für die Eigenthümlichkeit des Glaubens erklärt, was mit einander streitet, zu verbinden, das Ohnmächtige in der Macht, das Schwache in der Kraft, das Sterbliche in der Unsterblichkeit anzunehmen [1]). Denselben Gedanken spricht Tertullian in der ihm eigenen, nicht sowohl kräftigen als übertriebenen Weise aus. Daß Gottes Sohn gestorben sei, ist ihm eben deßhalb glaublich, weil es thöricht, und daß er auferstanden, eben deßhalb gewiß, weil es unmöglich ist [2]). Man wird die Sprache dieser Männer verstehen, und nicht argwöhnen, daß sie nicht einen bloß scheinbaren, sondern wirklichen Widerspruch zwischen der Vernunft und den Glaubenslehren angenommen. Tertullian hatte kurz vorher den Marcion an die Mahnung des Apostels erinnert, daß wir, um wahrhaft weise zu sein, vor der Welt Thoren sein müssen [3]). Aber das liegt ganz gewiß in seinen und des h. Athanasius Worten, die Geheimnisse des Christenthums seien über die menschliche Fassungskraft so erhaben, daß sie der sich selbst überlassenen Vernunft leicht nicht sowohl unbegreiflich, als durchaus unmöglich und thöricht scheinen können.

454. Kehren wir nun auch hier zum h. Ephraim zurück. Daß uns über Gott und den Erlöser manches erkennbar, anderes aber unerforschlich ist, drückt er durch ein Gleichniß aus. Es sei nämlich, als wenn der Sohn Gottes ein doppeltes Antlitz habe, ein sichtbares und ein verhülltes, das sich weder dem Sinne zeige, noch durch die Vernunft erkannt werde. Ebenso finden wir auch im Vater ein doppeltes Angesicht, und daher kommt es, daß jedermann

---

1) Οὔτε γὰρ πίστις κατὰ δῆλον φαινομένη, πίστις ἂν λέγοιτο, ἀλλ' ἔστι πίστις ἡ τὸ ἀδύνατον ἐν δυνάμει πιστεύσα, καὶ τὸ ἀσθενὲς ἐν ἰσχύι καὶ τὸ παθητὸν ἐν ἀπαθείᾳ καὶ τὸ φθαρτὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ τὸ θνητὸν ἐν ἀθανασίᾳ.
Cont. Apoll. 1. 2. n. 11.

2) Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.
De carne Christi. c. 5.

3) Sed non eris sapiens, nisi stultus saeculo fueris, Dei stulta credendo.

weiß, daß er ist, und niemand, wie er beschaffen ist[1]). Und dies wird uns nicht befremden, wenn wir bedenken, daß selbst keines der geschaffenen Dinge uns vollkommen erforschlich ist. Wir nehmen ihr Dasein wahr, aber aller einzelnen Wesenheiten vermögen wir nicht zu erklären. Um wie viel mehr müssen wir also eingestehen, daß auch der Schöpfer und sein Eingeborner uns theils bekannt, theils aber unbekannt sind, und in beiden das, was wir einsehen können, von dem, was alle Vernunft übersteigt, unterscheiden[2]). — Aber auch über die Werke Gottes sollen wir nicht wähnen, ein vollständiges Wissen erringen zu können. Wie er selbst, auf dessen Wink die Welt entstand, verborgen ist; so entziehen sich unserer Forschung auch seine Werke, und nicht jene allein, welche ihrer Natur nach verborgen sind, sondern die auch, welche unsern Sinnen sich darbieten. Wir vermögen weder, was er erfand, zu begreifen, noch was er erfinden könnte, zu vermuthen: nur der Eingeborne, der in seinem Schooße ruht, kennt das Maß und die Zahl seiner Werke. Du aber, dem es kaum gestattet ist, die Schwelle des Tempels der Weisheit zu betreten, wie willst du den Zugang zu ihren verborgensten Quellen finden[3])?

---

1) Geminas habet Unigenitus facies, alteram occultam, conspicuam alteram, nec ista velatur, nec illa prostat sensibus aut ratione tenetur. . . . Illius intuere Patrem, duas item habere facies deprehendis, indeque factum, ut nemo hunc esse non teneat, qualis autem idem sit, nemo non ignoret, adeo abditus ille est ac retrusus.
Adv. Scrut. III. serm. 3. p. 204.

2) Quam verius ipsum hoc judicium de illarum Opifice ejusque Unigenito ferendum sit? utrumque igitur tibi certum ratumque sit, tum geminas illas habere notiones, alteram manifestam, arcanam alteram, tum idcirco in ambobus secernenda esse, quae nostram intelligentiam non fugiunt, et quae abdita et abstrusa sunt, ut omnes mentes supereffluant: scilicet notissimum esse, illos esse, qui autem et quales sint, ignotum usque mansurum. Ibid.

3) Uti enim ipse, cujus nutu crevit mundus, in obscuro delitescit; sic opera ejus nostram intelligentiam fugiunt, nec ea solum modo, quae per se abdita sunt et retrusa, sed etiam, quae nostris undique sensibus se offerunt et percipiuntur. Adeo nec ea, quae reperit, nostrae facultatis est comprehendere, nec ea conjectare, quae reperire potest: ille dumtaxat Unigenitus, qui in ejus conditur sinu, operum ejus modum et numerum novit: scilicet quum ipse idem abditus sit et manifestus, abdita et mani-

Der h. Ephraim redet, wie aus den oben angeführten Stellen hervorgeht, hauptsächlich wider die Anmaßung, das Geheimniß der Dreifaltigkeit, die ewige Zeugung des Sohnes, begreifen zu wollen. Ueber dieselbe Zeugung sagt der h. Gregorius von Nazianz, sie würde nicht groß sein, wenn wir sie begreifen könnten, wir, die wir nicht einmal unsere Zeugung begreifen. Wir vermögen nicht zu erklären, wie wir gebildet, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt werde, noch auch von den Kräften der Seele und allem andern, was in uns ist, Rechenschaft zu geben. Und wenn wir es vermöchten, so würden wir deßhalb noch nicht das Göttliche zu fassen im Stande sein. Denn wenn wir gleich unsere Erzeugung erkennen, so folgt nicht, daß wir auch die göttliche erkennen; wenn aber nicht einmal die unsrige, wie dann die göttliche? Um wie viel schwieriger es ist, das Wesen Gottes, als das Wesen des Menschen zu erforschen; um so viel schwieriger ist es, die göttliche, als die menschliche Zeugung zu verstehen. Wenn du aber etwa deßhalb, weil dein Denken nicht dahin reicht, läugnetest, daß er gezeugt werde; so müßtest du gar vieles, was dir unbegreiflich ist, vor allen aber Gott selber läugnen. Denn was er sei, kannst du, so kühn du sein magst, nicht erklären. So sei es dir denn auch genug, zu wissen, daß er gezeugt wird: wie er aber gezeugt werde, einzusehen, ist selbst den Engeln nicht, geschweige denn dir gewährt. Soll ich's erklären? So wird er gezeugt, wie der Vater es weiß, der ihn zeugt, und der Sohn, der gezeugt wird. Was darüber hinausgeht, ist unter der Wolke verborgen, deinen schwachen Blicken sich entziehend [1]."

---

festa tenet: Cui autem Sapientiae aedem vix e limine inspicere licuit, quem finges ad altissimos ejus fontes perveniendi aditum?

Adv. Scrut. pag. 198. cf. ibid. Serm. 2. p. 194. et Serm. 1. p. 176.

1) *Εἰ μὲν γὰρ τὴν σὴν γέννησιν γινώσκεις, οὐ πάντως καὶ τὴν του Θεοῦ. εἰ δὲ μηδὲ τὴν σὴν, πῶς τὴν τοῦ Θεοῦ; . . . Εἰ δὲ ὅτι μή σοι κατείληπται, διὰ τοῦτο οὐδὲ γεγέννηται, ὥρα σοι πολλὰ διαγράφειν τῶν ὄντων, ἅ μὴ κατείληφας, καὶ πρὸ γε πάντων τὸν Θεὸν αὐτὸν· οὐ γὰρ ὅ τί ποτέ ἐστιν εἰπεῖν ἔχεις, καὶ εἰ λίαν τολμηρὸς εἶ . . . . Μέγα σοι τὸ μαθεῖν, ὅτι γεγέννηται, τὸ δὲ πῶς, οὐδὲ ἀγγέλοις, μὴ ὅτι γέ σοι ἐννοεῖν συγχωρήσωμεν. Βούλει παραστήσω τὸ πῶς; Ὡς οἶδεν ὁ γεννήσας Πατὴρ καὶ ὁ γεννηθεὶς Υἱός: τõ δὲ ὑπὲρ ταῦτα νέφει κρύπτεται, τὴν σὴν διαφεῦγον ἀμβλυωπίαν.*

Serm. 29 (al. 35) n. 8.

454. Wer nun alle diese Zeugnisse der hh. Väter zugleich mit den früher angeführten, auf welche wir zurückgewiesen haben, betrachtet; kann gewiß nicht läugnen, daß die Lehre von Geheimnissen als geoffenbarten Wahrheiten, welche durch die Vernunft weder bewiesen, noch begriffen werden können, in der kirchlichen Ueberlieferung enthalten ist. Es ist aber dabei nicht zu übersehen, daß die Väter diese ihre Lehre stets durch eben jene Aussprüche der Schrift, die wir erwogen haben, unterstützen, bald dieselben ausdrücklich anführend und erörternd, bald wenigstens in wenigen Worten auf sie verweisend. Denn daraus ersehen wir, daß sie die Unerforschlichkeit der geoffenbarten Wahrheiten, von welcher sie reden, in der Offenbarung selber ausgesprochen fanden, und keinesweges nur, wie man sich gern ausdrückt, vom Standpunkt der Wissenschaft ihres Zeitalters aus behaupteten.

VIII.

Die Geheimnisse des Christenthums sind der Vernunft einigermaßen erkennbar.

455. Daß auch die geheimnißvollen Lehren des Glaubens der wissenschaftlichen Behandlung nicht gänzlich entrückt sind, wurde schon im Anfange dieses Hauptstückes dargethan. Nicht nur kann und soll die Theologie ihren Inhalt schärfer bestimmen, sondern auch durch Erörterung desselben sie unter sich und mit unsern übrigen Erkenntnissen in Verbindung bringen. Aber wir haben die Frage gestellt, ob, wie durch die geoffenbarten Wahrheiten über das Gebiet des natürlichen Wissens ein höheres Licht ausgegossen wird, so auch von diesem Gebiete ein Weg zu den Geheimnissen des Glaubens eröffnet werden könne. Und nachdem wir nun erkannt haben, daß die Vernunft von ihren Prinzipien aus zum eigentlichen Wissen jener Wahrheiten nicht gelangen kann; so bleibt uns noch zu untersuchen übrig, ob sie nicht dennoch eine Verwandtschaft zwischen ihren Erkenntnissen und den göttlichen Lehren darthun, und dadurch, ohne diese zu beweisen und begreiflich zu machen, ihre gläubige Annahme erleichtern, und ihr Verständniß fördern könne.

Es dürfte scheinen, daß der h. Thomas die Aufgabe der speculativen Theologie in dieser Hinsicht darauf beschränke, die Angriffe der ungläubigen Wissenschaft abzuwehren. Denn er sagt, daß die Gründe, welche nicht aus der Offenbarung genommen sind, die Wahrheiten des Glaubens nicht beweisen, sondern nur annehmbarer machen, indem sie darthun, daß, was der Glaube lehrt, nicht unmöglich sei [1]). Allein der Heilige begreift unter dem, was als nicht unmöglich dargethan wird, alles, was nicht streng bewiesen wird; wie auch wir von allem, was nicht gewiß ist, zu sagen pflegen, es könne sein, ohne damit ausdrücken zu wollen, nichts anderes lasse sich darthun, als daß kein Widerspruch obwalte. Wenn nicht, wie hätte er denn diese Beweise persuasiones quaedam nennen können? Es müssen also solche Gründe sein, welche nicht bloß, was vom Glauben abhält, entfernen, sondern was zum Glauben hinneigt, darlegen. Ueberdies erklärt er, daß sich die Theologie der natürlichen Wissenschaften bedient, um das Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten zu erleichtern. Denn es liegt in der Natur unseres schwachen Erkenntnißvermögens, daß wir von dem, was wir durch die Vernunft erkennen, leichter zu dem, was über die Vernunft erhaben ist, hingeleitet werden [2]).

457. Um nun aber näher zu bestimmen, was in dieser Weise das Denken leisten kann und soll, kehren wir zu der oben

---

1) Rationes, quae inducuntur a Sanctis ad probandum ea, quae sunt fidei, non sunt demonstrativae sed persuasiones quaedam, manifestantes non esse impossibile, quod in fide proponitur, vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus s. Scripturae.

S. p. 2. 2ae. q. 1. a. 5. ad 2.

2) Haec (sacra) scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus, et ancillis, sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc psum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his, quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

S. p. 1. q. 1. a. 5. ad 2. cf. Sup. Boeth. de Trin. q. 2. a. 3.

befolgten Unterscheidung zurück, und fragen, was in der speculativen Behandlung der Geheimnisse an die Stelle des Beweisens, was an die Stelle des Begreifens trete.

Damit eine geoffenbarte Wahrheit durch die Vernunft im eigentlichen Sinne bewiesen werde, muß sie aus dem, was durch das natürliche Erkennen gewiß ist, mit Nothwendigkeit hergeleitet werden. Die Weise nun, in welcher auch die geheimnißvollen Lehren der Offenbarung durch die Vernunft nicht sowohl begründet als empfohlen werden, besteht darin, daß statt jenes nothwendigen Zusammenhanges nur die Uebereinstimmung dessen, was der Glaube lehrt, mit dem, was die Vernunft erkennt, also statt der Vernunftnothwendigkeit die Vernünftigkeit dargethan wird. Es kann dies erstlich geschehen, indem man die geoffenbarte Wahrheit als gewiß annehmend nachweist, daß aus ihr, was wir sonst über den Gegenstand wissen, seine Erklärung findet; eine Art der Begründung, deren sich besonders die Naturwissenschaften öfters bedienen. In der Theologie läßt sie sich nach des h. Thomas Ansicht auf das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit anwenden [1]. Eine andere Art unvollkommener Beweisführung ist, daß man die Glaubenslehre aus einem Satze, welcher für die Vernunft zwar unbeweisbar, aber doch zulässig oder auch wahrscheinlich ist, herleitet. So räumen die meisten Theologen ein, daß der Beweis, welchen der hl. Anselm für das Geheimniß der Menschwerdung führt, gültig ist, wofern man voraussetzt, daß Gott sich des Menschen erbarmen wollte, aber nicht ohne für die Sünde gebührende Genugthuung zu fordern (n. 23). — Jedoch wo immer es sich um die Werke Gottes handelt, besteht die Begründung, welche die geoffenbarte Lehre durch die Vernunft erhalten kann, vorzüglich darin, daß man die Uebereinstimmung jener Werke mit den Vollkommenheiten Gottes einerseits und mit der Natur der Geschöpfe und den Thatsachen der Geschichte andererseits nachweist. So pflegen die Theologen nach dem Vorgange des h. Thomas die Abhandlung über die Menschwerdung mit der Betrachtung zu beginnen, daß diese vollkommenste Mittheilung Gottes an die geschaffene Natur dem Endzwecke alles seines Wirkens nach außen entsprach, und ebenso die Gründe zu

1) Summa p. 1. q. 32. a. 1. ad 2.

entwickeln, weßhalb er die gefallene Menschheit vielmehr durch das Leiden des Gottmenschen, als in anderer Weise wieder aufrichtete[1]). In solcher Weise trachten sie aber auch von allen einzelnen Geheimnissen des Lebens, des Leidens und der Verherrlichung des göttlichen Mittlers, ferner von der Stiftung und Einrichtung der Kirche und namentlich von der Einsetzung der Sakramente Rechenschaft zu geben. Und hieraus sieht man, weßhalb diese Weise der Begründung ganz vorzüglich dem Zwecke der Theologie entspricht. Denn keine ist mehr geeignet, den Inhalt der geoffenbarten Lehre aufzuschließen, und die Erkenntniß Gottes und seiner Werke zu fördern.

458. Unbegreiflich sind die Geheimnisse den obigen Erklärungen zufolge, weil wir, was uns geoffenbart ist, nicht in hinlänglich bestimmte Begriffe fassen, und darum auch seine Möglichkeit, wenngleich wider Einwürfe vertheidigen, doch nicht positiv beweisen können. Wodurch kann nun nichtsdestoweniger die speculative Theologie Licht auf diese dunkeln Wahrheiten werfen, und sie der menschlichen Einsicht näher bringen? Dadurch daß sie dieselben mit jenen Wahrheiten, die unser Fassungsvermögen nicht übersteigen, zusammenstellt. Dahin gehören also die Analogien, durch welche man das Geheimniß der göttlichen Dreifaltigkeit aus dem, was wir in den Geschöpfen und insbesondere im Leben unseres Geistes beobachten, und das Geheimniß der Menschwerdung aus der Vereinigung der Seele mit dem Leibe einigermaßen zu verdeutlichen sucht. Wie nun in allem Erkennen durch entlehnte Begriffe außer der Aehnlichkeit immer auch der Gegensatz aufgefaßt werden muß; also darf man auch bei Benutzung jener Analogien für die Erklärung der Geheimnisse nicht unterlassen, außer der Aehnlichkeit zugleich die Unähnlichkeit hervorzuheben, und die Theologen pflegen zu bemerken, daß diese immer viel größer als jene ist. Obgleich also jenes Dunkel, das auf den Geheimnissen des Glaubens liegt, durch solche vergleichende Erklärungen nicht aufgehellt wird; so sind doch diese für die Erkenntniß des Geoffenbarten nicht von geringem Nutzen. So bleibt uns auch das Wesen Gottes, das erste Geheimniß und der Grund aller übrigen, bei all unserm Denken über dasselbe verborgen: nichtsdestoweniger giebt uns dieses Denken, obgleich es nur ein analo-

---

1) Oben Bd. 3. n. 329 ff.

gisches ist, viele und fruchtreiche Aufschlüsse. — Uebrigens dient eine solche Vergleichung nicht nur dazu, die geoffenbarten Wahrheiten einigermaßen begreiflich, sondern auch sie, besonders wenn es sich um die Werke Gottes handelt, wahrscheinlich zu machen. Als Beispiel kann die vergleichende Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, die wir aus den Schriften des h. Thomas von Aquin mitgetheilt haben, dienen [1]. —

459. Diese Erklärung der Weise, in welcher die Vorzeit glaubte, auch die Geheimnisse des Glaubens einigermaßen begründen und erklären zu dürfen, möchte hinreichen, sie zugleich als statthaft zu erweisen. Weil jedoch Hermes so viel dagegen redet und in ihr die Quelle aller Verirrungen, die er der Scholastik vorwirft, aufgedeckt zu haben meint; so mögen einige Bemerkungen Platz finden.

Auf die hh. Väter dürfen wir uns hier Hermes gegenüber nicht berufen; denn er klagt sie ebensowohl als die Scholastiker an. Und gewiß ihre Werke sind mit Erörterungen der Art, wovon die Rede ist, angefüllt. Wenden wir uns also zu der hl. Schrift, um durch ihr Ansehen zugleich die Väter und die Theologen zu rechtfertigen.

Der Zweck des Briefes an die Römer ist, die Gläubigen über die Vorsehung Gottes, welche Juden und Heiden durch Christus zum Heile führt, zu belehren. Es ist dies eines der tiefsten Geheimnisse, und gerade am Schlusse seiner ganzen Abhandlung bricht der Apostel in jene Worte aus: „O Tiefe des Reichthums der Weisheit und Wissenschaft Gottes!" (11, 33.) Wie verfährt er aber in der Erörterung dieser geheimnißvollen Glaubenswahrheit? Er beweist aus der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, daß alle Menschen, Juden und Heiden, vor ihm als Sünder dastehen, und erklärt aus der unaussprechlichen Liebe, die des eingebornen Sohnes nicht schonte, weßhalb auch das Werk der Erlösung alle ohne Unterschied umfaßt, zugleich darthuend, daß diese Gleichstellung der Heiden und Juden mit der Treue Gottes gegen sein auserwähltes Volk nicht streitet. Sodann aber zeigt er aus der hehren Macht, die dem Schöpfer über sein Werk zusteht, daß Gott,

---

1) Bd. 2. n. 203 ff.

ohne ungerecht zu sein, die Gaben jener seiner erbarmenden Liebe den einzelnen Menschen und Völkern zuwendet, wann und wie und in welchem Maße er will. Endlich redet er von der unergründlichen Weisheit, welche das Böse zum Guten wendend, die Strafen der Einen zum Heile der Andern gereichen läßt. — Es enthalten also diese eilf Hauptstücke eine Rechtfertigung der Vorsehung Gottes; aber nicht jener Vorsehung, von der auch die Philosophie weiß, sondern der übernatürlichen, die wir nur durch die Offenbarung kennen. Dadurch aber rechtfertigt der Apostel diese, daß er ihre Uebereinstimmung mit den göttlichen Vollkommenheiten, die, wie er selbst erklärt, auch die Vernunft erkennt, darthut. Wir dürfen also sagen, daß auch er, um die Glaubenslehre zu erörtern und zu empfehlen, die innere Vernünftigkeit ihres Inhalts nachweist; und niemand wird läugnen, daß die h. Schrift in ähnlicher Weise auch anderwärts verfährt.

460. Mangeln aber in ihr etwa jene Analogien, wodurch die Geheimnisse des Glaubens vermittelst natürlicher Erkenntnisse einigermaßen aufgehellt werden? Derselbe Apostel Paulus redet zu den Korinthern ausführlich von der Auferstehung der Todten. Daß die Todten auferstehen werden, beweist er aus der Offenbarung, — nicht, wie wir schon erwogen, durch ausdrückliche Zeugnisse derselben, sondern durch Folgerung aus andern geoffenbarten Wahrheiten. „Doch," fährt er dann fort, „wird jemand sagen, wie stehen die Todten auf, und mit welchem Leibe werden sie kommen?" — und er antwortet mit Gleichnissen aus der Natur. Auch was du säest, lebt nicht auf, wenn es nicht zuvor stirbt; und was auflebt, ist sehr verschieden von dem, was du säetest; denn du säetest ein bloßes Korn, Gott aber bildet daraus die Pflanze. So wird es auch mit der Auferstehung der Todten sein; ein verweslicher und thierischer Leib wird gesäet, ein unverweslicher und geistiger wird auferstehen. Ferner betrachtet nun der Apostel diese Wahrheit auch in ihrem Zusammenhang mit andern Glaubensgeheimnissen, um sie nämlich aus ihrem Grunde zu erklären. „Der erste Mensch war aus der Erde und irdisch, der zweite Mensch vom Himmel und himmlisch." Nämlich sein Leib wurde durch die Kraft des Allerhöchsten in der Jungfrau gebildet, und ist nun bereits durch die Auferstehung verklärt. Wie wir also durch unsere Abstammung von Adam dem

Tode und der Verwesung unterworfen sind; also werden wir durch die Wiedergeburt aus Christus an seiner Auferstehung und Verklärung Theil haben [1]). — Ist nun dies nicht wiederum jene Weise, die Glaubensgeheimnisse zu erörtern, welche wir bei den Vätern und Theologen finden? Die Wahrheit des Geheimnisses (daß es ist) wird aus der Offenbarung bewiesen, die Schwierigkeit aber, welche seine Unbegreiflichkeit (die Frage nach dem Wie? —) darbietet, theils durch die Analogie mit Thatsachen der Natur, theils durch den innern Zusammenhang der ganzen Glaubenslehre gehoben. — Und hat uns nicht ebenso die h. Schrift angeleitet, das Verhältniß der göttlichen Personen zu einander nach der Analogie des Erkennens und Wollens zu betrachten? Hermes selbst mußte einräumen, daß sie dadurch das Geheimniß nicht bloß näher bestimmt, sondern auch „vorstellbarer" gemacht hat? (n. 398.) Der Vergleich der hypostatischen Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus mit der Vereinigung des Leibes und der Seele im Menschen ist aber sogar in das Glaubensbekenntniß der Kirche aufgenommen worden.

461. Vielleicht möchte man gegen all dieses einwenden: daraus, daß die Schrift selbst die Geheimnisse in Verbindung mit unsern natürlichen Erkenntnissen bringe, lasse sich nicht folgern, daß auch wir dies zu thun berechtigt seien. Allein wenn unter den natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten kein solches Verhältniß bestände, daß die einen durch die andern erläutert werden könnten; so hätte ja doch auch die Schrift jene Vergleichung gar nicht anstellen, uns nicht veranlassen können, in den gegebenen Fällen durch dieselbe Aufklärung zu suchen. Besteht aber jenes Verhältniß, dann dürfen wir in derselben Weise auch in anderen Fragen uns Aufklärung verschaffen. Der Unterschied wird nur dieser sein, daß wir, wenn die Schrift vergleicht, über die Richtigkeit der Analogie durch ihr göttliches Ansehen gewiß sind; während wir über den Werth der Analogien, welche einzelne Gelehrte bringen, nach unserm Ermessen oder höchstens nach menschlichem Ansehen urtheilen müssen.

---

1) 1 Cor. 15, 35—48.

462. Fragen wir nun endlich nach dem inneren Grund, weßhalb eine unvollkommene Erkenntniß der Geheimnisse durch die Vernunft möglich ist; so werden wir vom h. Thomas nochmals auf den Gedanken zurückgeführt, mit dem wir begannen. Daß es für uns in den göttlichen Dingen Geheimnisse giebt, kommt daher, weil wir die Wesenheit Gottes nicht zu fassen vermögen. Nun hindert aber diese Unerfaßlichkeit nicht, daß wir über Gott aus den Geschöpfen eine wenn auch noch so unvollkommene, doch wahre Erkenntniß erlangen. Wie also jene, welche Gott schauen, wie er ist, auch die geoffenbarte Wahrheit vollkommen erfassen; so können wir, die wir Gott wenigstens nach der Analogie geschaffener Dinge erkennen, auf diesem Wege auch in das, was er geoffenbart hat, einige Einsicht gewinnen [1]). Und es ist sehr zu billigen, fährt der Heilige fort, daß der menschliche Geist um diese Einsicht, sich bemühe; weil auch die geringste Erkenntniß so erhabener Wahrheiten überaus angenehm ist. Nur muß mit diesem Forschen, nach der Ermahnung des h. Hilarius, stets die Bescheidenheit verbunden sein, daß wir uns nicht vermessen, die Geheimnisse Gottes beweisen und begreifen zu wollen [2]). —

---

1) Res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, videlicet quod sunt et bonae sunt, ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur . . . . Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Cont. Gent. l. 1. c. 8.

2) Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se mens humana exerceat; dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumtio; quia de rebus altissimis etiam parva et debeli consideratione aliquid posse inspicere, jucundissimum est. Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, quae sic dicit (De Trin. l. 2. n. 4.) loquens de hujusmodi veritate: Haec credendo incipe, percurre, persiste: et si non perventurum sciam, gratulor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inseras in illud secretum et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens, sed intellige incomprehensibilia esse. Ibid.

Wenn dem so ist, möchte Jemand einwenden, so können wir von den geoffenbarten Wahrheiten, die man Geheimnisse nennt, wenigstens ein ebenso vollkommenes Wissen als über Gott erringen, und die speculative Theologie darf dasselbe Begreifen, das man der philosophischen Lehre über Gott zugesteht, in Anspruch nehmen.

Aber man bemerke, daß der h. Thomas die Erkenntniß der Geheimnisse nicht gerade mit der Erkenntniß Gottes überhaupt, sondern mit der Erkenntniß der Wesenheit Gottes vergleicht. Daher müssen wir vielmehr aus diesem Vergleich folgern, daß die Geheimnisse des Glaubens bei allen Fortschritten der Speculation so unbegreiflich bleiben, als die Wesenheit Gottes bei allem Denken über sein Dasein und seine uns erkennbaren Eigenschaften. Weil wir diese Eigenschaften nicht, wie sie an sich sind, sondern nur nach der Analogie und dem Gegensatz mit den geschaffenen Dingen zu denken vermögen; so können wir auch Gottes Wesen nur in dieser sehr uneigentlichen und unvollkommenen Weise bestimmen. Ist also die Erkenntniß, die wir von der göttlichen Wesenheit haben, daß Maß, in dem wir, was sich auf Gott bezieht, zu fassen vermögen; so wird auch unsere Auffassung der Geheimnisse des Glaubens immer sehr unvollkommen sein. — Ueberdies ist hiebei immer festzuhalten, daß Gott uns nur insofern verborgen ist, als wir nicht bestimmen können, was er ist; während wir von seiner dreifachen Persönlichkeit, der Menschwerdung und der gesammten christlichen Heilsordnung ohne die Offenbarung auch nicht wissen, daß sie sind.

463. In Betreff der Werke Gottes läßt sich noch in anderer Weise darthun, daß der Vernunft eine unvollkommene Erkenntniß der Geheimnisse nicht versagt sein kann. So sehr immer die Ordnung des Heils über die natürliche Ordnung erhaben ist, so ist sie doch derselben angemessen. Diese Angemessenheit besteht aber nicht bloß darin, daß die menschliche Natur durch ihre Vernünftigkeit für die Gaben der Gnade empfänglich ist, sondern auch darin, daß zwischen dem, was die Gnade verleiht, und dem, was die Natur vermag, eine Verwandtschaft besteht. Die Erkenntniß und Liebe, zu welchen die Kinder Gottes durch den hl. Geist befähigt werden, ist über alles Vermögen, und ebenso die Aehnlichkeit, die sie durch die Wiedergeburt mit Gott erhalten, über alle Vorzüge der vernünftigen Natur hoch erhaben: aber es ist doch auch diese schon

nach dem Bilde Gottes erschaffen, und auch in ihr giebt es eine Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben. Die Erkenntniß und Liebe, die den Kindern Gottes verliehen wird, ist deßhalb übernatürlich, weil durch sie Gott der Seele sein heiliges Wesen selbst zum geistigen Genusse mittheilt; und die Wiedergebornen sind darum auf höhere Weise in sein Bild verklärt, weil das innere Leben Gottes, durch das die göttlichen Personen hervorgehen, in ihnen nachgebildet wird. Wie nun das Uebernatürliche durch diese ihm eigenthümliche Beziehung auf das Wesen und die Dreieinigkeit Gottes geheimnißvoll ist; so muß doch hinwiederum durch jene seine Verwandtschaft mit dem Natürlichen, das die Vernunft zu fassen vermag, dieser eine etwaige Erkenntniß desselben ermöglicht werden. Sie kann zwar nicht das Dasein, aber die Möglichkeit einer solchen übernatürlichen Ordnung erkennen, und was die Offenbarung von ihrer Beschaffenheit lehrt, nach der Analogie des Natürlichen, wenn auch nicht eigentlich begreifen, doch in etwa sich verdeutlichen. — Was aber von diesen Wirkungen Gottes, das gilt auch von seinem Wirken. Dasselbe ist der Natur, die es erhebt, angepaßt, und entspricht darum jenem, durch das die Natur besteht. Insofern also die Vernunft dieses letztere erforschen kann, hat sie auch in ihren Erkenntnissen Anfänge, von denen aus sie zum etwaigen Verständniß dessen, was die Offenbarung von jenem lehrt, gelangen kann; — obschon eben hier das Dunkel größer als irgendwo anders ist[1]).

---

1) Alles bisher Erörterte wird durch die feierliche Erklärung des vaticanischen Concils bestätigt:

Ac ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit analogia, tum ex mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ejus objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim embulamus, et non per speciem. (2 Cor. 5, 7). Const. I. c. 4.

Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari; anathema sit. Can. 1.

IX.

Prüfung der Gegengründe Günther's.

464. Allem, was Günther zur Rechtfertigung seiner Lehre sagt, liegen zwei Gedanken zu Grunde. Der erste ist, daß der menschliche Geist in der Weise, wie er sich selbst erkennt, auch alles andere Sein erkennen kann; der andere, daß unter den Werken Gottes ein vernünftiger Zusammenhang besteht, und folglich aus der Schöpfung als der ersten Offenbarung das Christenthum als die zweite Offenbarung muß begriffen werden können. Indem wir diese beiden Sätze näher betrachten, werden wir Gelegenheit haben, was immer sonst noch Günther uns entgegenstellt, zu untersuchen.

Er behauptet nicht schlechthin, daß der menschliche Geist alles Sein zu erkennen fähig sei, sondern daß er es in der Weise, wie er sich erkennt, zu erkennen vermöge. Sich selbst aber erkennt er nicht unmittelbar, sondern durch seine Erscheinung, und so abhängig ist er selbst in dieser seiner ersten Erkenntniß, daß er, ohne Einwirkung eines andern Geistes nicht in Thätigkeit treten, sich nicht erscheinen kann. Erkennt er also anderes Sein nur in der Weise, wie er sich erkennt; so muß auch dieses andere Sein zuvor ihm erscheinen, oder doch in irgend einer Weise sich ihm offenbaren, und dadurch gegeben sein. Wo immer aber ein solcher Verkehr eintritt, da darf und kann auch der Geist wie durch sein Erscheinen zu seinem Wesen, also durch das fremde Erscheinen zum fremden Wesen vordringen, und somit nach dem Grunde alles Gegebenen fragen [1]).

465. Wir werden hier sofort auf den Punkt geführt, wo sich das Versehen, durch welches Günther irregeleitet wurde, ohne Schwierigkeit aufdecken läßt. Er wendet den erwähnten Grundsatz insonderheit auf die Erkenntniß Gottes an. Nun hat aber Knoodt selbst aufmerksam gemacht, daß unsere Erkenntniß des fremden Seins nicht nur an die Bedingung geknüpft ist, daß dieses Sein sich uns

---

1) Dadurch daß der Geist sich selber im Gegensatz vom Sein und Erscheinen gefunden, kann er auch alles Andere, was mit ihm in Wechselverkehr tritt, nach denselben Momenten erfassen und beurtheilen. Janusk. S. 338.

offenbare, sondern auch ihrer Beschaffenheit nach von der Weise abhängt, in der es sich uns offenbart. Die Offenbarung unseres Geistes und der Natur, sagte er, sind unmittelbar gegeben, d. h. sie selbst erscheinen uns; Gott aber offenbart sich uns nur durch seine Werke, er selbst erscheint uns nicht. Eben diesen Gedanken hat uns nun aber der h. Thomas weiter ausgeführt. Wenn wir ein Ding nur durch seine Enscheinung erkennen, so folgt, daß auch das Maß unserer Erkenntniß von der Erscheinung abhängt. Oder tritt in jeder Erscheinung alles hervor, was das Wesen des Dinges einschließt? Ist also aus diesem Grunde uns selbst die Natur der Dinge, deren Erscheinungen unmittelbar gegeben sind, oft nur unvollständig bekannt; um wie viel weniger können wir das Wesen dessen, was uns nicht selbst, sondern nur in Werken, die von ihm verschieden sind, erscheint, immer vollständig erkennen? Das Maß dieser Erkenntniß wird einestheils von den Werken, anderentheils von der Beschaffenheit desjenigen, der sich in ihnen offenbart, abhängig sein. Dies ist also das große Versehen Günther's, nicht aufmerksam geworden zu sein, daß unser Erkennen, weil es ein durch die Erscheinung vermitteltes ist, nicht bloß als solches seiner Weise nach unvollkommen, sondern auch, je nachdem die Erscheinung beschaffen ist, seinem Inhalte nach beschränkt sein muß. Dahingegen zeigte uns der h. Thomas eben aus der Weise, in welcher der Geist sich und anderes erkennt, die Unmöglichkeit, daß er die Wesenheit Gottes nicht etwa vollkommen, wie sie ist, sondern auch nur so, wie seine eigene und vieler anderer Dinge Wesenheit erkenne. Und wenn er nun daraus mit aller Klarheit nachwies, daß es für uns namentlich in den göttlichen Dingen wahre Geheimnisse gebe; so haben wir diesen Gedanken in der gesammten kirchlichen Ueberlieferung wiedergefunden. Stets wird von den Vätern die Unerforschlichkeit der Wesenheit Gottes als der Grund der Unerforschlichkeit mancher Lehren über Gott und seine Werke angegeben.

466. Das Gesagte hängt enge mit dem zusammen, was Günther so oft von der wechselseitigen Erkenntniß der Glieder eines contradictorischen Gegensatzes wiederholt (n. 420). Wenn, sagt er, solche Glieder sich selbst erkennen, so muß auch jedes das andere erkennen. Gott kann sich nicht erkennen, ohne auch das

Geschaffene als das, was nicht Gott ist, zu erkennen; und ein Geschaffenes, das sich zu erkennen fähig ist, muß auch, indem es sich als solches und folglich als etwas, das nicht Gott ist, erkennt, Gott erkennen. Wohl; aber folgt nun, daß der Geist von Gott einen bestimmten Begriff erhalte, wie er ihn von sich hat? Keineswegs. Die Vollkommenheit des Begriffes, womit er sich als etwas, das nicht Gott ist, oder wie Günther redet, als den Nicht-Gott denkt, hängt offenbar von dem Begriffe ab, den er von Gott hat. Oder erhält er etwa den Gedanken Gottes dadurch, daß er sich als etwas, das nicht Gott ist, denkt? Unmöglich: er muß freilich sich als ein Bedingtes erkannt haben, um Gott, den Unbedingten, zu denken; aber etwas anderes ist es, sich als ein Bedingtes, und etwas anderes, sich als das Nicht-Unbedingte erkennen[1]). Um etwas als ein Nicht-Unbedingtes zu denken, muß er das Unbedingte gedacht haben: und so bleibt es immer wahr, daß sich der Begriff, den er von sich als dem, was nicht Gott ist, bildet, nach dem Begriff, den er vorher aus sich von Gott gewonnen hat, gestaltet. Nun aber ist dies ein Begriff ganz anderer Art, als jener, durch den er sich denkt. Denn sein Wesen offenbart sich ihm in seinen Erscheinungen, und nach ihnen kann er es mit aller Bestimmtheit denken. Von Gott aber bekommt er nur einen Begriff, indem er das Positive, welches er in sich und außer sich in den Dingen kennt, von ihm, als der Ursache desselben denkt, und dann die unvollkommene Weise, in der es im Geschaffenen ist, die Beschränktheit, von ihm läugnet. Weil er also von Gott alles und jedes, was er von ihm denkt, nur in dieser Weise (nach Analogie und durch Verneinung) denkt; so bleibt ihm das eigentliche Wesen Gottes verborgen. — Nun sagt zwar Günther mit Recht, daß der Mensch, je besser er sich erkennt, desto besser auch Gott erkennt; aber dieser Fortschritt ändert die Erkenntniß, die wir von Gott haben, nicht der Art nach, sondern vervollkommnet sie nur innerhalb ihrer Art. Wie sehr auch der Mensch sich selbst ergründet, er kann aus sich zu Gott auf keinem andern Wege als dem oben bezeichneten gelangen. Eben deßhalb also, weil die Glieder eines contradictorischen Gegensatzes sich zwar wechselseitig, ein jedes jedoch das andere in seiner Weise er-

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 414.

kennen, läßt sich durchaus nicht folgern, daß der Mensch, weil er sich als Nicht-Gott erkennt, dadurch einen Begriff von Gott erhalte, der ihm alles, was Gott ist, begreiflich mache.

467. Eine andere Weise, seine Lehre zu begründen, entlehnt Günther von jener Erklärung des Glaubens, die wir im Eingange der dritten Abhandlung mittheilten (n. 103). Jede Erscheinung einer Substanz, sagt er, sei auch eine Offenbarung derselben, und jede Erkenntniß der Substanz aus der Erscheinung ein Glauben, weil nur die Erscheinung, nicht die Substanz geschaut werde. Daraus folgert er nun, „daß der Glaube des Geistes an sein Selbst das Wissen nicht ausschließt, sondern vielmehr einschließt: und daß der Geist, eben weil er glaubt, auch zum Wissen, und weil er weiß, auch zum Glauben befähigt ist“[1]). Diese Folgerung ist, so lange man sie auf jene Erkenntniß beschränkt, von der Günther zuvörderst redet, sehr einleuchtend. Der Geist kann sein Leben aus seinem Wesen nur begreifen, insofern er zuvor dieses Wesen aus jenem Leben erschlossen hat. Wiederum kann er sein Sein nicht aus Gott begreifen, als weil er vorher Gott durch den (von Günther sogenannten) Glauben, d. i. durch den Schluß aus sich als der Wirkung auf Gott als die Ursache gefunden hat. Das Wissen, das er auf diesem Wege erringt, wird nie zum Schauen; — da es ja immer ein vermitteltes Erkennen bleibt und vom Glauben ausgeht; — aber der Geist muß, weil er glaubt, auch zum Wissen befähigt sein. Ein Prinzip, das sich aus seinen Erscheinungen erkennt, muß auch bestimmt sein, seine Erscheinungen aus sich zu erkennen[2]), und allgemeiner: wo sich das Erkennen der Ursache aus ihren Wirkungen findet, da muß auch das Erkennen der Wirkungen aus der Ursache möglich sein. Wir haben gesehen, daß die Vorzeit diese Verbindung des aposteriorischen und apriorischen Denkens anerkennt, und ihr gegenüber Günther dieselbe nicht so mühsam und umständlich darzuthun brauchte[3]). Aber wie kommt er nun zu dem Schlusse, den er beabsichtigt, daß nämlich auch der Christgläubige befähigt sein müsse,

1) Janusk. S. 318. Vergl. Vorsch. Bd. 1. S. 241.

2) „Alles Sein wird endlich auf demselben Wege retrograd erschlossen, auf dem es sich progrediendo aufgeschlossen hat.“ — Janusk. S. 318.

3) Philos. der Vorzeit Bd. 1. n. 523. ff.

zum Wissen dessen, was er glaubt, zu gelangen? Er hat die Erscheinung eine Offenbarung des Wesens, das Erkennen des Wesens aus der Erscheinung Glauben genannt: und deßhalb muthet er uns zu, was von dieser Offenbarung und diesem Glauben gilt, ohne weiters von jener Offenbarung, die in dem Lehrworte Gottes an die Menschheit besteht, und von jenem Glauben, der ein Fürwahrhalten dieses Wortes ist, gelten zu lassen? (n. 104 ff.) Es liegt in der Natur der Sache, daß ein Erkenntnißvermögen, welches im Stande ist, das Wesen aus seinen Erscheinungen zu erkennen, durch diese Erkenntniß des Wesens wiederum die Erkenntniß der Erscheinungen vervollkommnen könne: aber liegt es ebenso in der Natur der Sache, daß die Vernunft, weil sie das Zeugniß Gottes fürwahrhalten kann, auch im Stande sei, den Inhalt dieses Zeugnisses aus ihren eigenen Prinzipien zu beweisen und zu begreifen? Indem wir durch die Erscheinung das Wesen erkennen, erkennen wir nicht bloß aus der Wirklichkeit der Erscheinung die Wirklichkeit des Wesens, sondern auch aus der Beschaffenheit der Erscheinung die Beschaffenheit des Wesens. Mögen wir dieses auch nicht in sich selbst schauen; so schauen wir es doch wie im Spiegel oder im Bilde. Aber wie kommen wir von dem erkannten göttlichen Zeugniß zu seinem Inhalt? Aus der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses schließen wir, daß sein Inhalt wahr sei. Aus der Natur dieses Glaubens läßt sich also nicht wie aus der Natur jenes Glaubens, der aus der Erscheinung das Wesen erschließt, folgern, „daß der Geist, eben weil er glaubt, auch zum Wissen befähigt sein müsse."

468. Und doch will Günther dieses erhärten. Aber wie greift er es an? Er beweist ausführlich[1]), daß der religiöse Glaube möge er immer ohne die göttliche Gnade nicht möglich sein, eine Thätigkeit des Menschengeistes ist, diese Thätigkeit aber die Erkenntniß Gottes voraussetzt. Dem Zeugnisse der Offenbarung gehe somit ein anderes Zeugniß im Innern des Menschen vorher. — Wiederum beweist also Günther, was den Gegnern, die er im Auge hatte, gegenüber gar keines Beweises bedurfte. Was er beweisen mußte, war, daß die Erkenntniß Gottes, die dem Glauben vorhergeht, eine solche sei, die befähige, den Inhalt des Glaubens „als Ergebniß

---

1) Janusk. S. 334 ff.

freier Forschung zu gewinnen." Denn dies ist es, was man läugnet. Es giebt eine Erkenntniß Gottes, welche alles, was der Glaube lehrt, vollkommen begreiflich macht; aber das ist nicht die, welche dem Glauben vorhergeht, noch irgend eine, zu welcher die Vernunft durch ihr Denken gelangen könnte; sondern jene, zu welcher der Mensch nur durch übernatürliche Vereinigung mit Gott erhoben werden kann, die klare und bestimmte Erkenntniß der göttlichen Wesenheit. —

Doch ist hier eines zuzugeben. Wenn aus der Natur des Glaubens sich nicht ergiebt, daß, wer glaubt, deßhalb weil er glaubt, schon befähigt ist zu wissen; so läßt sich doch aus ihr folgern, daß er dazu befähigt werden soll. Hörten wir doch den h. Augustin sagen, daß es Gott nicht mißfallen könne, wenn wir unsere Vernunft gebrauchen, um die Gründe dessen, was wir glauben, zu finden. Er selbst hat uns in der Vernunft ein Vermögen gegeben, in dessen Wesen es liegt, nach dem Grunde des Thatsächlichen zu forschen. Und würden wir ja ohne dieses Vermögen auch nicht fähig sein, zu glauben. (n. 286). Denn jene täuschen sich sehr, welche da meinen, daß wir glauben, ohne zu wissen warum[1]). Es soll also ganz gewiß der Gläubige zur Erkenntniß und zwar zur vollen Erkenntniß dessen, was er glaubt, gelangen. Aber nicht erst der h. Thomas, sondern, wie wir bald sehen werden (n. 480.), auch der heil. Augustin läugnet, daß wir schon in diesem Leben durch das Denken der Vernunft, wie sehr dies auch durch die Reinheit des Lebens und selbst durch das Licht der Gnade unterstützt sein möge, bis zu den Gründen alles dessen, was wir glauben, dringen können; auch er lehrt, daß gerade die größten Wahrheiten des Christenthums uns geheimnißvoll bleiben, und der Trieb der Vernunft zu begreifen, erst, wann sich ihr das Wesen Gottes unumhüllt offenbart, gestillt werden kann.

469. Aber selbst wenn wir schon in diesem Leben eine Erkenntniß des göttlichen Wesens erringen könnten, aus der uns, was er über sich und seine Werke offenbart, begreiflich wäre; so würde noch immer nicht folgen, daß wir aus ihr diese Werke, „die ganze Reihe der geschichtlichen Thatsachen, insbesondere die Menschwerdung

1) Multum enim falluntur, qui putant nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum. De fide rerum, quae non videntur n. 5.

des Sohnes und die Sendung des h. Geistes, mit strenger Consequenz herleiten" könnten. Oder welche Erkenntniß Gottes, dringe sie auch bis zu seinem eigentlichsten Wesen, würde es möglich machen, die freien Rathschlüsse Gottes zu wissen? Da nun erwiedert Günther, daß wir aus den Rathschlüssen, die in der Schöpfung verwirklicht sind, jene, durch welche die Heilsordnung besteht, erschließen können. — Wir haben gesehen, daß er sich umsonst bemüht, diese Behauptung mit der Lehre des Apostels in Einklang zu bringen (n. 439.): hier kommt es darauf an, sie aus der Natur der Thatsachen, um die es sich handelt, als unstatthaft zu erweisen.

Soll aus der Schöpfung die christliche Heilsordnung nicht bloß in irgend einer Weise verstanden, sondern gefolgert — („mit strenger Consequenz hergeleitet") — werden; so muß auch zwischen jener ersten und dieser zweiten That Gottes nicht bloß irgend ein, sondern ein nothwendiger Zusammenhang bestehen. Welches ist aber die Thatsache, die in einer Begründung des Christenthums zuerst festgestellt werden muß? Offenbar diese, daß der Mensch in jenem Zustand, den wir die ursprüngliche Gerechtigkeit nennen, erschaffen oder doch in denselben nach der Schöpfung versetzt wurde. So müßte also zwischen dieser Erhebung des Menschen und seiner Erschaffung ein nothwendiger Zusammenhang sein. Und Günther behauptet diesen. Ihm zufolge „muß die ursprüngliche Gerechtigkeit, in so fern sie die Unterordnung des Fleisches unter den Geist einschließt, auch vom Naturphilosophen, ohne alle biblische Theologie, als coincidirend mit dem Schöpfungsmomente gedacht werden;" aber auch „das andere Moment, die reale Union Gottes mit dem Geiste kann der Naturphilosoph ebensowenig als der Theologe in Abrede stellen." Denn „wie die Natur in den Geist, so mußte der Geist, um vollendet zu werden, in Gott eingehen. Das konnte dieser aber nicht, wenn Gott nicht zuvor in ihn eingegangen wäre[1])." So Günther. Nun hat aber die Kirche

1) Der letzte Symb. S. 27—29. Günther bemerkt zwar, daß sich von der Vereinigung des Geistes mit Gott nicht die gleiche Nothwendigkeit, als von jener Unterordnung des Fleisches unter den Geist aussagen lasse. Aber weßhalb? Etwa weil Gott mit dem Geiste sich auch nicht vereinigen konnte? Keineswegs, sondern nur weil der Geist seinerseits frei blieb, in Gott einzugehen. „Ich kann es," sagte er „mit dem Wesen Gottes nicht vereinbaren, daß er

nicht nur wider Bajus erklärt, daß sowohl die Unversehrtheit d. i. die Unterordnung des Fleisches unter den Geist, als auch jene Vereinigung des Geistes mit Gott, welche zur ursprünglichen Gerechtigkeit gehört, übernatürlich waren, sondern auch den jansenistischen Lehrsatz verworfen, dem zufolge dieser ursprüngliche Zustand der Gnade eine Folge der Schöpfung war[1]).

470. Es ist also der ursprüngliche Zustand des Menschen aus der menschlichen Natur mit nichten erkennbar. Nun müßte man aber, um in der Entwicklung der christlichen Glaubenslehren fortzufahren, ferner darzuthun, daß Adam die Gnade, die ihm verliehen war, für sich und für seine ganze Nachkommenschaft verloren, so daß statt ihrer seine Sünde auf alle, die von ihm abstammen, sich forterbe. Und wie wäre es möglich diese andere Grundwahrheit des Christenthums ohne Offenbarung zu erkennen? Es findet zwar Günther, wie alle Theologen vor ihm, in der Einheit des Menschengeschlechtes einen Grund, weßhalb es von seinem Stammvater vor Gott vertreten wurde. Allein das ist nur ein Grund, weßhalb diese Vertretung Statt finden konnte, und nicht, weßhalb sie Statt finden mußte. Denn wenn die Vertretung in jener Einheit des Geschlechtes ohne weiters, d. h. ohne eine freie Anordnung Gottes gegründet war; wie war sie dann auf die eine That Adam's beschränkt? Doch geben wir zu, man wisse auch dies, daß Adam uns vertreten, und nur in der ersten Prüfung, der Gott ihn unterwarf, vertreten habe: woher weiß man, daß er in dieser Prüfung nicht bestand, und wir alle durch ihn und in ihm gefallen sind? Das wissen wir ja doch, erwiedert man vielleicht, aus der Erfahrung „des schweren Joches, das auf Adam's Kindern lastet." Indessen eben dies ist der Irrthum, der so vielen Theorien über die Erbsünde

---

etwas unterlassen haben sollte, was zur vollendeten Idee des Geistes gehört, in sofern diese nicht durch den Geist allein, sondern auch durch Gott zu vollenden ist. Hierher gehört aber von Seiten Gottes die Vereinigung seines Wesens mit der creirten Substanz, sowie von Seiten des Geistes der Willensentschluß, welchen Gott so wenig für den Geist setzen kann, als dieser sich ohne den Willen Gottes mit Gott in Verbindung setzen kann."

Vorsch. Bd. 2. S. 104.

1) Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae. Bulla Unig. prop. 35. cf. Bulla Auct. fidei n. 16.

und Erlösung zu Grunde liegt: man verwechselt die Folge oder Strafe der Erbsünde mit der Erbsünde selbst. Freilich seufzen wir unter jenem Joche; aber wer sagt uns, daß wir als Adam's Kinder unter ihm seufzen? Aus demselben Grunde, weßhalb wir aus der Natur des Menschen den ursprünglichen Zustand der Gnade nicht folgern können, können wir auch aus unserm gegenwärtigen Zustand nicht auf die Erbsünde schließen. Was Gott über das Menschengeschlecht um der Sünde willen, die es in seinem Stammvater begieng, als Strafe verhängt hat: das konnte er über dasselbe auch ohne vorhergegangene Sünde zur Prüfung verhängen, den Menschen erschaffend, wie er jetzt geboren wird, d. h. mit aller Schwäche und allem Elende, die Schuld allein, die nicht erfahren wird, ausgenommen. Das wird von der Kirche als ihre Lehre verkündet und mit den triftigsten Gründen aus der Offenbarung bewiesen[1]). Aus der Unvollkommenheit unseres jetzigen Zustandes die Erbsünde herleiten, heißt also wiederum der geoffenbarten Wahrheit, die man begründen will, widersprechen.

471. Doch wäre endlich auch die Erbsünde ohne Offenbarung erkennbar, so würde es deßhalb noch nicht die Erlösung und viel weniger die Menschwerdung des ewigen Wortes sein. Günther zwar meint aus der bloßen Fortdauer des Menschengeschlechtes die Thatsache der Erlösung folgern zu können: nämlich nur weil er den Gehorsam des zweiten Adam vorhersah, konnte Gott zulassen, daß das Geschlecht, mit der Schuld des ersten beladen, sich fortpflanzte[2]). Allein zugegeben, daß es mit Gottes Eigenschaften unvereinbar gewesen, den gefallenen Menschen seinem Schicksale zu überlassen; so würden wir doch aus dem Fortbestehen des Geschlechtes nichts anders folgern können, als daß es für die Nachkommen Adams immer noch möglich sei, dem ewigen Verderben zu entrinnen, keineswegs aber, daß ihnen dieses durch einen Erlöser, d. i. durch einen zweiten Stellvertreter, der durch sein Leiden die Schuld des Geschlechts gesühnt habe, ermöglicht sei. Konnte denn Gott die Schuld nicht ohne Genugthuung erlassen, und die Uebel dieses Lebens über uns verhängen, damit wir unter ihnen, jedweder eine zweite persönliche

---

1) Oben Bd. 2. n. 405 ff. n. 479 ff.

2) Oben Band 3. n. 293 ff.

Prüfung beständen? Wenn er aber eine Genugthuung für die Sünde wollte; mußte jener, der sie leistete, Gottmensch sein, so daß wir aus der Erlösung auf die Menschwerdung schließen dürften? Wohl lehren die Theologen insgemein, daß kein bloßer Mensch und überhaupt kein Geschöpf für uns genugthun konnte; aber sie lehren dies, indem sie aus der Offenbarung voraussetzen, daß in der gegenwärtigen Weltordnung Gott die Schuld nicht ohne jene Sühne, welche seiner unendlichen Majestät entspricht, verzeihe[1]). Freilich hat Günther einen andern Grund, weßhalb der Erlöser Gottmensch sein mußte, ausgedacht[2]), und eine Theorie erfunden, worin er auch andere Fragen, die oben gestellt wurden, beantworten zu können meint. Allein wir haben bereits gezeigt, daß er sich in dieser noch viel offenbarer als in jener über die Erbsünde vom Glauben der Kirche entfernt hat. Trennt er doch im Erlöser den Menschen Jesus von dem Sohne Gottes in der Weise, daß er jenem allein das Werk der Genugthuung zuschreibt, und zu dem Ende ihn als den zweiten Adam „eine zweite Freiheitsprobe" bestehen läßt. Ja er geht so weit, es unumwunden auszusprechen, daß auch der zweite Adam in dieser Prüfung fallen konnte[3]); eine Behauptung, welche das christliche Gemüth tief verletzt, und von sämmtlichen Theologen unserer Kirche als grober Irrthum verworfen und bekämpft wird.

Obschon also der Grund der Heilsordnung, wie Günther sagt, in der Natur Gottes und des Menschen involvirt ist; so lassen sich deßhalb die Thatsachen des Christenthums aus der Natur Gottes und des Menschen keineswegs „mit strenger Consequenz herleiten;" und dies darum nicht, weil jener Grund zwar ein Grund ist, weßhalb diese Thatsachen vernünftigerweise geschehen konnten, aber kein Grund, weßhalb sie geschehen mußten, und so geschehen mußten, wie sie geschehen sind. —

472. Hierdurch werden wir auf die Ansicht Günther's vom doppelten Criterium geführt. Wir haben bereits, was er von der

---

1) Ebend. n. 325 ff. 368 ff.

2) Ebend. n. 414 ff.

3) Vorsch. Bd. 2. S. 266 u. 441. Siehe die Widerlegung oben Band 3. n. 253 ff.

Lehre der Vorzeit sagt, berichtigt (n. 419.); es bleibt uns also noch zu betrachten übrig, wie er die seinige zu stützen, und zu beweisen sucht, daß „nunmehr auch in der katholischen Kirche das negative Criterium sich zum positiven fortentwickeln müsse." — Er sagt, gleichwie widersprechen so viel als nicht entsprechen oder negiren, also sei auch nicht widersprechen soviel als entsprechen oder affirmiren; und folgert daraus, daß sich die Offenbarung in der Schöpfung und die Offenbarung im Christenthum, wenn sie sich (wie das negative Criterium behauptet) nicht widersprechen, gegenseitig (was das positive Criterium aussagt), affirmiren.

Dieser Beweis ruht also zunächst auf jenem nichtigen Spiel mit Wörtern, das in Günther's Werken nur zu oft an Hegel's Kunstgriffe erinnert. Um jedoch auch darauf einzugehen, so ist das Widersprechen eben deßhalb, weil es ein Negiren ist, kein bloßes Nichtentsprechen; woraus folgt, daß auch das Nichtwidersprechen kein Entsprechen, und noch viel weniger ein Affirmiren ist. Wir sagen: und noch viel weniger. Denn insofern hier nicht bloß von Wörtern, sondern von Dingen, nämlich von der Erkennbarkeit der einen aus den andern, die Rede ist; so besteht erstlich dadurch, daß sie sich nicht widersprechen d. i. dadurch, daß das Dasein des einen das Dasein des andern nicht unmöglich macht, noch kein Verhältniß, durch welches sie sich entsprechen. Denn dieses Entsprechen setzt voraus, daß das eine Ding dem andern angemessen, und daher zu seiner Vervollkommnung beizutragen, oder für einen gemeinsamen Zweck mit ihm zu wirken geeignet ist: während Dinge dadurch, daß das Dasein des einen für das Dasein des andern gleichgültig ist, sich noch keineswegs widersprechen. Zweitens ist aber auch das Entsprechen noch kein Bejahen. Denn damit Dinge sich gegenseitig bejahen, d. i. damit aus dem Dasein des einen das Dasein des andern gefolgert werden könne; muß zwischen ihnen ein nothwendiger Zusammenhang bestehen, so daß ohne das Dasein des einen wenn nicht das Dasein des andern, doch irgend ein als nothwendig erkannter Zweck unmöglich wäre. Dadurch also, daß die Wahrheiten, welche die Vernunft aus der Schöpfung erkennt, den Wahrheiten, welche die christliche Offenbarung verkündigt, nicht widersprechen, würde noch nicht folgen, daß sie einander auch entsprechen. Sie

entsprechen sich aber: die christliche Heilsordnung ist der natürlichen durch die Schöpfung gegebenen Ordnung angemessen; und dies können wir nicht bloß daraus, daß sie beide das Werk derselben göttlichen Weisheit sind, folgern, sondern auch aus ihrer Beschaffenheit erkennen. Aber es folgt nicht, daß sie sich gegenseitig bejahen, so daß die eine aus der andern bewiesen werden könne. Denn setzt gleich die übernatürliche Ordnung die natürliche voraus, so ist sie doch keine nothwendige Folge derselben. In der katholischen Kirche also, die sich zu dieser Lehre ausdrücklich bekennt, kann das negative Criterium mit nichten zum positiven werden.

473. Aber wenn wir nun vom Beweisen das Begreifen dadurch unterscheiden, daß wir unter diesem nur die Einsicht in die Möglichkeit verstehen; läßt sich dann nicht aus dem negativen Criterium insofern das positive herleiten, daß man von allen Wahrheiten der christlichen Offenbarung diese Begreiflichkeit behaupten dürfte? Wenn das negative Criterium, wie Günther meint, darin bestände, aus den geoffenbarten Wahrheiten selbst zu beweisen, daß sie keinen Widerspruch enthalten; so wäre mit ihm das positive — in jener Beschränkung — allerdings gegeben. Denn wovon die Vernunft erkennt, daß es ohne Widerspruch ist; davon erkennt sie auch, daß es möglich ist. Nun hat man zwar in der Kirche von jeher gelehrt, daß zwischen Vernunft und Offenbarung kein Widerspruch bestehe; aber man hat dies daraus bewiesen, daß beide Gott zum Urheber haben, und daß eine Wahrheit die andere nicht aufheben kann. Hieraus folgerte man sodann, daß alle Einwürfe, welche dahin zielen, einen solchen Widerspruch darzuthun, widerlegbar seien, und darin besteht das negative Criterium, welches die Vorzeit behauptete. Keineswegs aber hat diese es je für möglich erklärt, von allen geoffenbarten Wahrheiten aus ihnen selbst darzuthun, daß sie ohne inneren Widerspruch seien. Die Unbegreiflichkeit gewisser Glaubenslehren, namentlich der h. Dreifaltigkeit, der Menschwerdung und der Eucharistie, rührt daher, weil wir ihren Inhalt nicht in bestimmte Begriffe fassen können. Eben deßhalb aber kann auch die Vernunft aus ihren Prinzipien allein über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit kein sicheres Urtheil fällen[1]).

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 316. Vergl. Suarez Metaph. Disp. 30. sect. 14.

474. Wir haben bemerkt, daß die Weise, in welcher Günther seine Ansicht durch Vergleichung der Begriffe des Widersprechens, Entsprechens u. s. w. begründen will, dem in Hegels Schule üblichen Verfahren ähnlich ist. Von viel größerer Bedeutung aber ist, daß jene Ansicht selbst und seine ganze Lehre über Glauben und Wissen mit den Grundsätzen dieser Schule zusammenhängt. In unsern philosophischen Untersuchungen glauben wir die vorzügliche Ursache der Verirrungen Günther's darin nachgewiesen zu haben, daß er zwar den höchsten Satz aller pantheistischen Speculation, es gebe nur ein Sein, verwarf und bekämpfte, den andern aber, der in Hegel's Philosophie von gleicher Bedeutung ist, alles Sein denke, mit voller Entschiedenheit festhielt. Ebenso verfährt er in der Erkenntnißlehre. Wenn Hegel behauptet, daß die Vernunft vom Absoluten, möge nun dieses als das Sein oder das Denken gefaßt werden, beginnend alles, was ist, aus diesem seinen Grunde herleiten, und so zum absoluten Wissen gelangen könne; so sind auch darin zwei Behauptungen enthalten. Die erste ist, daß der denkende Geist vom Absoluten ausgehen müsse, und folglich dieses unmittelbar erkenne; die zweite, daß er mit dialektischer Nöthigung von dem Ursein zu allem, was ist, sich fortbewege. Wiederum also hat Günther den ersten dieser Sätze als irrthümlich erkannt, dem zweiten aber als einer großen Wahrheit gehuldigt. Er bestreitet überall die synthetische Methode, und dringt darauf, daß unser Geist zuerst aus dem Erschaffenen den Unerschaffenen gefunden haben muß, um sodann jenes aus diesem begreifen zu können. Aber mit gleicher Entschlossenheit behauptet er, daß der Geist, nachdem er einmal sich und aus sich Gott erkannt hat, alles, von dessen Wirklichkeit wir, sei es durch die Erfahrung, sei es durch die göttliche Offenbarung wissen, als nothwendig darthun (reconstruiren) könne. Wir haben nun gesehen, daß er zu dieser irrigen Meinung verleitet wurde, weil er nicht genug beachtete, was er selbst mit allem Nachdruck sagt, daß nämlich zwar, wie Gott aus sich den Menschen, so auch der Mensch aus sich Gott, jedoch nur in der ihm eigenthümlichen Weise erkennt. Hätte er diese Weise richtiger aufgefaßt, so würde er eingesehen haben, daß die Erkenntniß, welche der Mensch aus sich und dem Geschaffenen überhaupt von Gott erhalten kann, weil sie ihm

das göttliche Wesen nicht enthüllt, auch nicht in Stand setzt, alles, was Gottes ist, zu begreifen.

475. Aber nicht bloß Günther, sondern auch manche Gelehrte, deren Speculation übrigens mit der Identitätsphilosophie keine Verwandtschaft hat, lassen sich in ähnlicher Weise täuschen. Warum meint z. B. Frohschammer, daß alle geoffenbarte Wahrheit in das Bereich der Philosophie gehöre, und diese sich zur christlichen Religion wie das Vernunft-Recht zum positiven verhalte? Weil mit der Vernunft dem Menschen die Potenz des Gottesbewußtseins angeboren sei, aus dieser aber sich unter dem Einfluß der historischen Bildung die Idee Gottes entwickele, aus der alles begreiflich sei. Auch er also hat nicht bedacht, daß die Potenz des Gottesbewußtseins je nach der Natur dessen, dem sie innewohnt, verschieden sein muß[1]), und deßhalb die Idee Gottes, zu welcher die menschliche Vernunft befähigt ist, das Wesen Gottes, wie es in sich ist, nicht erfaßt. Nur aus dem so erfaßten Wesen Gottes aber ist alles begreiflich.

476. Indem wir nun so großes Gewicht auf diesen Grundsatz legen, könnte man vielleicht einwenden, daß derselbe auf die Lehre der Scholastik über das Entstehen unserer Begriffe gestützt sei. Dem ist aber nicht so. Er ruht ganz und gar auf der thatsächlichen Beschaffenheit unserer Begriffe. Die Lehre der Scholastik über das Entstehen der intellectuellen Vorstellung ist bestimmt, diese thatsächliche Beschaffenheit zu erklären. Wer also diese Erklärung für unsicher oder ungenügend hält, der kann darum nicht, was erklärt werden soll, verläugnen. Dies aber ist: daß alle unsere Begriffe vom Uebersinnlichen durch Analogie und Negation vermittelt, und deßhalb mehr oder weniger uneigentlich sind; der Begriff aber, den wir von Gott bilden, auch nicht ein einziges Merkmal einschließt, das in anderer Weise gedacht würde. Auf diese Beschaffenheit unseres Denkens stützt sich der fragliche Grundsatz, und daher kann man ihn nicht läugnen, möge man den Ursprung des intellectuellen Erkennens durch Abstraction vom Sinnlichen, durch angeborne Ideen, oder wie immer erklären. Daher hat denn auch Hermes eben diesen Grundsatz und zwar mit Schärfe und Gründlichkeit be-

1) Phil. der Vorz. Bd. 2. n. 932.

wiesen[1]), nicht ahnend, daß er nur wiederholte, was die Scholastiker, die ihm zufolge diese Beschaffenheit unseres Denkens nicht erkannten, längst vor ihm gesagt hatten. — Aus jener Lehre von der unmittelbaren Anschauung des absoluten Seins, die man Ontologismus nennt, würde zwar das Gegentheil folgen; aber die etwas besonneneren Anhänger dieser Theorie räumen es nicht ein, und unterscheiden deßhalb zwischen dem habitualen und unbewußten Erkennen Gottes, das in jener Anschauung gegeben sei, und dem actuellen und bewußten. Dieses bleibe im gegenwärtigen Leben stets ein durch Analogie und Negation vermitteltes[2]). Man sieht also, daß auch diese Gelehrten die Thatsache, von der wir reden, anerkannten, und sie nicht zu Gunsten ihrer Hypothese von der angebornen Idee, durch die Gott unmittelbar erkannt werde, zu läugnen wagten.

477. Aber noch ein anderer Punkt von höchster Bedeutung ist hier hervorzuheben. Manche Gelehrte stellen mit Günther der Speculation die Aufgabe, was dem aposteriorischen Erkennen und dem Glauben als wirklich gelte, aus seinem Grunde als nothwendig zu begreifen. Indem sie aber hiezu durch die Tagesphilosophie, die nur ein solches Erkennen wahres Wissen sein läßt, verleitet werden; geben sie sich nicht Rechenschaft davon, daß sie durch ihr Streben selbst eben dieser Philosophie noch ein anderes Zugeständniß machen. Soll die Entstehung und Einrichtung der Welt, soll die Gründung und Fortführung der christlichen Religion aus Gott, ihrem Grunde, bewiesen werden; so muß doch dieser Grund offenbar, wie Hegel will, alles mit dialectischer Nöthigung hervorbringen und ordnen. Dieses apriorische Wissen, möge es immer nur ideelle Reconstruction sein, beruht also auf der Läugnung aller Freiheit Gottes in seinem Wirken außer sich. Bekanntlich hat Günther dies mit Offenheit zugestanden, und auf den Einwurf: „Nun hat die Schöpfung und Erlösung aufgehört, Gottes freie That zu sein," — sich nicht gescheut, zu antworten: „Keinesweges — weil nicht aufhört, was nie angefangen"[3]). Knoodt hat uns mit derselben Offenheit erklärt, daß Günther diesen Weg eingeschlagen, um einer

1) Philos. Einl. §. 65.
2) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 417.
3) Thomas a scrup. S. 220.

Forderung seiner pantheistischen Gegner zu genügen[1]). Dahingegen haben wir uns bemüht, nicht nur den Beweis zu liefern, daß Offenbarung und Vernunft uns nöthigen, Wahlfreiheit in Gott anzuerkennen, sondern auch zu zeigen, daß wir ganz vorzüglich diese Wahrheit, das alte ehrwürdige Dogma unserer Kirche, der unheilvollen Weltweisheit unserer Tage entgegenstellen, und statt ihrer Forderung zu genügen, die Unvernunft dieser Forderung darthun müssen.

X.

Beantwortung einer anderen Einrede.

478. Ein Schriftsteller der Gegenwart[2]), welcher übrigens unseren Arbeiten keine übelwollende Aufmerksamkeit geschenkt hat, redet mit wiederholter Hinweisung auf „die Theologie der Vorzeit" von einer „Indifferenztheorie," der zufolge die christliche Heilsordnung für den menschlichen Geist etwas Gleichgültiges sei, so zwar, daß Vernunft, Gemüth und Wille des Menschen durch das Gegentheil — (wenn es nämlich kein Christenthum gäbe) — ebenso befriedigt und vollendet sein würden. Diese Theorie streite mit dem Grundsatze, daß das Christenthum die Vollendung der natürlichen Schöpfung sei, und mache das Grunddogma des Christenthums zu einer puren Zufälligkeit, zu einem äußerlichen Ingredienz für die Vernunft. Dennoch sei sie von vielen spätern Scholastikern, namentlich von Cajetan, Fr. v. Ferrara, Vasquez und Suarez vertheidigt worden, und werde auch von der „heutigen Thomistik" festgehalten. „Wie die Kreatur für die Wirkungen der göttlichen Allmacht nur eine leere Empfänglichkeit d. h. nur eine potentia obedientialis besitzt, aber völlig indifferent dagegen sich verhält, ob sie all das, was sie ist und was sie hat, von Gott empfange oder nicht, in gleicher Weise und in keiner andern hat die Vernunft auch eine Empfänglichkeit für das Ueber-

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 490 ff. Vergl. n. 375.

2) Dr. A. Schmid. Wissenschaftliche Richtungen u. s. w. S. 208 ff. Vergleiche Tübinger Quartalsch. 1862. S. 9.

natürliche: das ist die Grundanschauung dieser Lehre.“ — Und für diese „Indifferenztheorie“ wird dann auch die „Theologie der Vorzeit citirt[1]): — wenn mit Recht, so würden wir hier über das Verhältniß der Vernunft zur geoffenbarten Wahrheit Ansichten aufstellen, die mit den Grundsätzen, die wir über das Verhältniß der menschlichen Natur zur Gnadenordnung vertheidigt haben, in Widerspruch ständen. — Darum seien uns einige Bemerkungen gestattet. —

479. Die ausführliche Erörterung des Verfassers ruht ganz und gar auf dem Satze: „das Christenthum sei die Vollendung des natürlichen Geschöpfes;“ und was er an den Theologen, die er angreift, tadelt, ist hauptsächlich, daß sie in Widerspruch mit diesem Satze im Menschen für das Uebernatürliche nur eine potentia obedientialis, welche auch als potentia indifferens bezeichnet werde, anerkennen. — Wir haben schon anderwärts aufmerksam gemacht, daß man das Wort Vollendung in verschiedenem Sinne gebraucht. Zunächst heißt vollenden nichts anderes als ein Ding ganz, d. i. allen seinen Bestandtheilen nach verwirklichen, und folglich, wenn von lebendigen Wesen die Rede ist, ihnen alle jene Organe, Kräfte und Anlagen verleihen, die ihre Natur erfordert. Immerhin mag man darunter auch noch jene Entwickelung der Kräfte und Anlagen verstehen, durch welche die Wesen zu der ihrer natürlichen Beschaffenheit entsprechenden Vollkommenheit gebracht werden. In diesem Sinne nun das Christenthum die Vollendung der menschlichen Natur zu nennen, hieße mit der Offenbarung und der ausdrücklichen Lehre der Kirche in grellen Widerspruch treten. Denn dieser zufolge wird der Mensch durch die Gaben der Gnade über seine natürliche Beschaffenheit erhoben (supra conditionem naturae exaltatur)[2]). Nur insofern also kann man das Christenthum eine Vollendung des Menschen nennen, als man zuweilen den Begriff der Vollendung auf jede wie immer mögliche Vervollkommnung ausdehnt. Wir haben noch so eben gegen Günther uns darauf berufen, daß die Kirche unter der conditio naturae, über welche die Gnade den Menschen erhebt, alle im Wesen des Menschen wurzelnden Kräfte und Anlagen verstehe; und hier müssen

1) Ebend. S. 220. 221.
2) Oben Bd. 2. n. 368 f. Vergl. n. 4.

wir noch insbesondere bemerken, daß die Erhebung durch Gaben, wodurch der Mensch zum christlich heiligen Leben befähigt wird, geschieht. Es müssen ihm also, um als Christ nach Gott zu streben, Fähigkeiten verliehen werden, die in der vernünftigen Natur nicht enthalten sind. Wenn aber dies, was kann dann die Natur anders haben als jenes Vermögen, welches die Theologen potentia obedientialis nannten?

480. Wir haben nicht in einigen Worten oder einzelnen Sätzen, sondern in einer ausführlichen Erörterung des h. Augustin diese ganze Lehre von der potentia obedientialis nachgewiesen[1]). Es giebt eine Ordnung von Dingen, deren Grund nicht in Gott allein, sondern von ihm auch in die Geschöpfe gelegt ist; und es giebt eine Ordnung von Dingen, deren Grund in Gott verborgen, und nur in sofern in den Geschöpfen ist, als Gott diese so eingerichtet hat, daß sie in ihnen durch ihn geschehen können; indem ihre Natur über das, was sie vermag, hinaus seinem Willen gehorcht. Zu dieser zweiten Ordnung aber gehört das Geheimniß der Gnade. — Eben diese Stelle des h. Augustin war bereits von Peter dem Lombarden in seine Bücher aufgenommen[2]), und seitdem die Lehre von der potentia obedientialis von allen Theologen vorgetragen worden[3]). Weil also der Verfasser in ihr das findet,

1) Bd. 2. n. 54 f.

2) L. II. Dist. 18.

3) Der h. Thomas redet von der potentia obedientialis im allgemeinen: In l. I. Dist. 42. q. 2. a. 2. ad. 4. — In l. 2. Dist. 18. q. 1. a. 2. Er erklärt aus ihr die Vereinigung der menschlichen Natur mit dem ewigen Worte. In l. 3. D. 2. q. 1. a. 1. — S. p. 3. q. 1. a. 3. ad 3. Er findet sie in den Engeln, damit sie in Gott die erschaffenen Dinge erkennen. Quaest. disp. De verit. q. 8. a. 4. ad 13. Aber auch in der Seele Christi nimmt er für die Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten kein anderes Vermögen an als diese potentia obedientialis, sie von der natürlichen Erkenntnißkraft scharf unterscheidend: In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale, alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale: et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura. Utraque autem potentia animae Christi fuit reducta in actum secundum scientiam divinitus inditam.

was er die Indifferenztheorie nennt; so sieht man, mit welchem Rechte er diese für eine Erfindung der spätern Scholastik ausgiebt, welche die „heutige Thomistik" in Widerspruch mit dem h. Thomas festhalte. Doch bleiben wir bei der Sache selbst. Er hebt mit Schärfe hervor, daß man nur diese potentia obedientialis zulassend, der Natur jede active und passive Potenz für das Uebernatürliche abgesprochen habe. Aber hat denn die Kirche nicht bereits den Semipelagianern gegenüber als Lehre der Offenbarung wiederholt und auf das bestimmteste ausgesprochen, daß die vernünftige Natur des Menschen aus sich auch nicht der geringsten Regung für das Himmelreich fähig ist? Die potentia activa muß also gewiß geläugnet werden. Was ist aber die potentia passiva naturalis? Nach dem Sprachgebrauch der peripatetischen Philosophie nicht jedwede Möglichkeit, auch nicht jedwede Empfänglichkeit (Receptivität), sondern eine solche, der eine potentia activa naturalis entspricht[1]). Ist

---

Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit, quaecunque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis — (der nämlich das agens naturale ist, welches der potentia passiva naturalis entspricht) — sicut sunt, quaecunque pertinent ad scientias humanas: secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa, quae per revelationem divinam hominibus innotescant, sive pertineant ad donum sapientiae sive ad donum prophetiae sive ad quodcunque donum Spiritus S. — Ebendort q. 29. a. 3. ad 3. wird dasselbe von aller Gnade gesagt, welche die Seele Christi empfieng. Endlich setzt der h. Lehrer Quaest. disp. de virtut. q. 1. a. 10. ad 13 noch einmal die ganze Lehre von der obedientialis potentia auseinander und schließt: Secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota natura obedit Deo ad suscipiendum in se, quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali, et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae (naturales). Alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam: et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae (supernaturales). Es ist also klar, daß der h. Thomas für alles Uebernatürliche durchaus keine andere Anlage findet als die potentia obedientialis.

1) Von der Menschwerdung redend, sagt der h. Thomas:

Cum dicitur: creatura potest assumi, non signatur aliqua potentia activa creaturae: quia sola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum distantia conjungerentur in unitatem personae. Similiter non signatur etiam potentia passiva naturalis creaturae: quia nulla potentia

es also gewiß, daß die Gaben, welche der Ordnung der Gnade angehören, durch keine natürliche Kraft verliehen werden, sondern nur Gott zum Urheber haben können; so folgt von selbst, daß es für sie auch in der Natur keine potentia passiva gebe. — Nach manchen Scholastikern würde das, wofür ein Wesen dies leidende Vermögen besitzt, in ihm nicht nur durch natürliche Kräfte geschehen können, sondern auch von ihm in Folge eines natürlichen Bedürfnisses begehrt und angesprochen werden. Obschon nun dies von andern geläugnet und folglich behauptet wird, daß es eine potentia passiva naturalis geben könne und gebe, die keine exigentia naturalis begründe: so wird dennoch die Empfänglichkeit, welche die vernünftige Natur für die Gaben der Gnade hat, auch deßhalb eine potentia obedientialis genannt, weil diese ganz gewiß keinen solchen Anspruch begründet. Dies hebt der h. Bonaventura hervor [1]). Indem man also der Natur die potentia activa und passiva abspricht und nur die potentia obedientialis beilegt, will man sagen, daß die Gaben der christlichen Heiligung nicht nur aus keinen natürlichen Kräften sich entwickeln, sondern auch durch keine natürliche Beschaffenheit des Geistes erfordert werden, so daß dieser ohne sie der seiner Natur entsprechenden Vollkommenheit entbehrte [2]). Das ist nun aber wie-

---

passiva naturalis est in natura, cui non respondeat potentia activa alicujus naturalis agentis. Unde relinquitur, quod dicat in creatura solam potentiam obedientiae, secundum quam de creatura fieri potest, quidquid Deus vult. In l. 3. Dist. 2. q. 1. a. 1.

Cf. Suarez Metaph. Disp. 43. sect. 1.

Phil. d. Vorz. Bd. 2. n. 565.

1) Haec (quorum creatura habet solum potentiam obedientiae) fiunt secundum rationes causales, quas Deus servavit in sua voluntate; quia non fiunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam dispositionis aeternae. In l. 3. Dist. 18. art. 1. q. 2.

2) Aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturali et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda, quae suo lumine naturali manifestari possunt . . . Quaedam vero potentia est obedientiae tantum, sicut dicitur aliquid in potentia ad illa, quae supra naturam Deus in eo potest: et si talis potentia non reducitur ad actum, non erit potentia imperfecta.

S. Thom. Quaest. disp. de verit. q. 8. a. 4. ad 13.

derum von der Kirche selbst wider Bajus und Jansenius in den schärfsten Sätzen ausgesprochen [1]).

481. Indeß wir haben in Obigem hauptsächlich vom Vermögen zu den Gaben der Gnade geredet, während der Verfasser hervorhebt, daß man in der Natur des Menschen nur eine leere Empfänglichkeit oder gleichgültige Potenz für das übernatürliche Ziel angenommen, und die Bestimmung zu diesem Ziel versteht er unter dem Grunddogma, das die thomistischen Theologen zu einer puren Zufälligkeit für die menschliche Vernunft gemacht haben sollen. Und was lehrten also diese Theologen von dem übernatürlichen Ziel? Vor allem, daß es schlechterdings unmöglich sei, aus der Vernunft zu beweisen, daß der Mensch zu demselben von Gott bestimmt worden; und darin wird man doch wohl nicht behaupten, daß sie die Lehre der älteren Scholastiker verlassen hätten. Gründet ja der h. Thomas gleich im Eingange beider Werke, welche unter seinen theologischen die bedeutendsten sind, auf diese Unmöglichkeit allein die absolute Nothwendigkeit der Offenbarung [2]). Scotus aber hat zwar, wie gewöhnlich, an den Beweisen des h. Thomas etwas zu tadeln, aber in der Sache selbst stimmt er, wie alle Theologen jener Zeit mit ihm vollkommen überein [3]). Er auch und nicht erst Suarez und die späteren Thomisten lehrt mit aller Bestimmtheit, daß der Mensch ohne Offenbarung auch die Möglichkeit seines Berufes zur himmlischen Anschauung nie erkannt haben würde; und es scheint mir, daß diese Ansicht vollkommen mit der Lehre des Apostels übereinstimmt, der zufolge Gott denen, die ihn lieben, bereitet, was kein Menschenherz je geahnt hat. —

Doch wie dem auch sei, worauf es jenen Theologen ankommt, ist, daß der Mensch, auch wenn er die Möglichkeit einer solchen Bestimmung ahnete, so lange er nicht die Wirklichkeit derselben erkännte, nur ein unwirksames Streben nach ihr haben könnte. Auch jene Erkenntniß würde nicht genügen, sein Streben in dem Sinne wirksam zu machen, daß er für jenes Ziel thätig sein, sich desselben würdig machen könnte: denn dazu bedarf er außer der Erkenntniß

---

1) Oben Bd. 2. n. 368 f.
2) S. p. 1. q. 1. a. 1. — In l. 1. Sent. Prol. q. 1. a. 1.
3) In l. 1. Sent. Prol. q. 1. n. 6. seqq.

durch die Offenbarung der übernatürlichen ihn heiligenden Gnade. Aber man versteht unter dem unwirksamen Streben vielmehr ein solches, das, wenn es unerfüllt bleibt, nicht unglückselig macht, und folglich auf ein Gut gerichtet ist, ohne das ein Wesen zwar weniger vollkommen, als es sein könnte, aber nicht positiv unvollkommen ist. Daß also die Anschauung Gottes für den Menschen ein solches Gut sei, und deßhalb das Streben nach ihr, welches aus der bloßen Natur entspränge, auch in diesem Sinne ein unwirksames genannt werden müsse; haben die Theologen, welche der Verfasser angreift, allerdings gelehrt, und wir ihre Gründe an seinem Orte vorgelegt [1]). Nun behauptet der Verfasser zwar, daß diese Theologen sowohl von den Vätern als von den älteren Scholastikern abgewichen seien, und beruft sich nach dem Vorgange von Belleli, Berti, und wir dürften hinzusetzen, von Jansenius, auf gewisse Streitfragen zwischen der thomistischen und scotistischen Schule. Aber hätte er auch für seine Behauptung außer einigen Citaten, die von uns schon erwogen wurden [2]), Beweise vorgebracht; so wäre es dennoch hier nicht nöthig, auf dieselben einzugehen. Denn um was handelt es sich? Nur darum, ob in jener Lehre der Theologen enthalten sei, was der Verfasser ihnen und uns zur Last legt. Dieser Lehre zufolge würde der Mensch, wenn Gott ihn zur übernatürlichen Glückseligkeit nicht berufen hätte, entweder die Möglichkeit dieser gar nicht erkennen, oder wenn er sie erkännte, nach ihr als einem über ihn hoch erhabenen Gute kein Verlangen tragen, das ihn in seinem natürlichen Zustand unglückselig machte. Dies und nur dies haben wir behauptet, dies und nichts anderes behaupten Suarez und die übrigen Theologen, auf deren Schriften der Verfasser verweist. Und damit soll gesagt sein, daß die Anschauung Gottes, daß alle Güter unserer Religion, kurz, daß das Christenthum für die Vernunft etwas Gleichgültiges und eine pure Zufälligkeit sei?

482. Der gelehrte Verfasser wird seine Gründe gehabt haben, jene Indifferenztheorie ausführlich und lebhaft zu bekämpfen; aber vergebens sehen wir uns nach einem Beweise um, daß die Theologen, denen er sie zuschreibt, in derselben befangen gewesen, es sei

---

1) Bd. 2. n. 77 ff.

2) Ebend. n. 88 ff.

denn, daß einige Worte Cajetan's und Suarez's, die angeführt werden, diesen Beweis enthalten sollen. „Ein Theil der thomistischen Schule," heißt es, „bestritt dem natürlichen Menschen jede active und passive Potenz für die übernatürliche Gottesanschauung und gestand ihm nur eine leere potentia obedientialis zu im Sinne einer reinen Indifferenztheorie[1])." Und hier wird nun aus Cajetan eine Erklärung der potentia obedientialis gebracht[2]). Sie stimmt vollkommen mit jener des h. Augustin überein, die wir so eben von neuem erörtert haben: an dem Verfasser nun war es zu zeigen, daß in ihr die Indifferenztheorie enthalten sei; und gelang ihm dies, so mußte er nicht einen Theil der thomistischen Schule, sondern mit ihr den h. Augustin und die gesammte Scholastik, namentlich aber den h. Thomas anklagen. Denn wenn dieser in der Seele Christi für die Gaben des h. Geistes und die Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten nur eine potentia obedientialis anerkennt; wird er dann uns eine andere für die beseligende Anschauung Gottes zuschreiben? — Aber der Verfasser läßt auf jene Erklärung Cajetan's eine andere folgen, die man bei Suarez findet, und es ist wahr, daß die Worte, welche er anführt, ein Mißverständniß veranlassen können[3]). Denn ihnen zufolge würde Suarez unter der potentia obedientialis nichts anderes als eine logische Möglichkeit, die Widerspruchslosigkeit, verstehen, und giebt überdies als Grund ihres Namens an, weil sie de se indifferens sei. Aber sehen wir den Zusammenhang an. Suarez bemerkt, daß er in der Frage, welche er behandelt (utrum omnis potentia sit naturalis) —, nur vom Vermögen im wahren und realen Sinne rede, und nicht von der bloßen logischen Möglichkeit, die an und für sich dem Wesen keine positive Eigenschaft verleihe. Diese, fährt er nun fort, werde zwar von einigen

---

1) A. a. O. S. 220.

2) Vocatur potentia obedientialis aptitudo rei ad hoc, ut in ea fiat, quidquid faciendum ordinaverit Deus, et secundum talem potentiam anima nostra dicitur in potentia ad beatitudinem pollicitam et finem supernaturalem. In S. p. 1. q. 1. a. 1. q. 12. a. 1.

3) . . . potentia logica . . . est nonrepugnantia quaedam, unde ab aliquibus vocatur potentia obedientialis, quia de se est indifferens . . . . Metaph. Disp. 43. sect. 4. n. 2.

potentia obedientialis, von andern aber potentia objectiva genannt [1]). Er wolle um Namen nicht streiten; doch könne die bloße Widerspruchslosigkeit nur im negativen Sinne potentia obedientialis heißen. Nicht widerstehen sei noch nicht gehorchen: man wolle aber doch von einem Wesen, dem man die potentia obedientialis beilege, durch diesen metaphorischen Ausdruck sagen, daß es dem Einflusse eines Andern entspreche und mit ihm wirke [2]). — So erklärt also Suarez die potentia obedientialis nicht als bloß logische Möglichkeit, sondern räumt nur ein, daß auch diese einigermaßen, nämlich im negativen Sinne, so genannt werden könne.

483. Aber hat er nun etwa, wie der Verfasser behauptet, der menschlichen Natur für die übernatürliche Anschauung Gottes nur eine potentia obedientialis dieser Art, d. i. die nur eine logische Möglichkeit sei, zugestanden? Im selben Abschnitt, dem obige Sätze enthoben sind, redet er von der Empfänglichkeit der Seele, sei es für die Gnade, sei es für das Licht, durch das die Seligen in Stand gesetzt werden, Gott zu schauen; und erklärt, daß diese Empfänglichkeit keineswegs eine bloße Widerspruchslosigkeit, daß sie vielmehr ein positives und reales im Sein der Seele gegründetes Vermögen sei. Denn durch diese geschieht es, daß jene übernatürlichen Gaben in der Seele ihr Subject haben, von dem sie in ihrem Entstehen und Dasein abhangen [3]). — Weil also ein solches Ver-

---

1) Suppono quaestionem esse de potentia vera et reali, quae generatim dici potest physica, sive activa sive passiva: nam potentia logica, cum in re nihil entitatis ponat, nec naturalis est nec violenta nec neutra, sed est nonrepugnantia quaedam: unde ab aliquibus vocatur potentia obedientialis, quia de se est indifferens: ab aliis autem vocatur potentia objectiva.

Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks potentia objectiva s. Philos. der Vorz. Bd. 2. n. 567.

2) Haec enim potentia non tam obedit, quam non resistit, cum tamen obedire in praesenti locutione seu translatione esse videatur aliquo modo exsequi praeceptum alterius vel cooperari illi.

3) Hinc facile intelligitur, quid dicendum sit de potentia, quam res creatae habent ad recipiendos aliquos actus divinae et supernaturalis virtutis, quos per naturales causas recipere non possunt, ut est capacitas animae ad gratiam et intellectus ad lumen gloriae. Non est enim

mögen dem Wesen, das es besitzt, angeboren und mit seinem Sein selbst gegeben sei, so könne man es zwar mit Scotus ein natürliches nennen; um es jedoch von jenem, dem auch ein natürliches actives Vermögen entspreche, zu unterscheiden, werde es immer besser sein, die schon gebräuchliche Bezeichnung potentia obedientialis beizubehalten. Und gewiß sagt Suarez mit Recht, daß in der Sache selbst hier keine Verschiedenheit der Meinungen obwalte. Denn wie einerseits Scotus zwischen dem Vermögen, das Wirken einer natürlichen Kraft in sich aufzunehmen, und dem Vermögen, einer übernatürlichen Einwirkung zu entsprechen, obschon er dies ebenso wohl als jenes für natürlich erklärt, unterscheidet [1]); so stellt der h. Thomas, obschon er dies letztere Vermögen in herkömmlicher Weise potentia obedientialis nennt, darum nicht in Abrede, daß es der Natur der Geschöpfe angehöre [2]). Suarez aber verweist uns noch auf eine besondere Abhandlung, worin er alles dies sehr ausführlich erörtert [3]).

484. Indeß giebt er es doch als eine Eigenthümlichkeit der potentia obedientialis an, daß sie de se indifferens sei. Allerdings: aber es kommt darauf an, was nach dem Sprachgebrauch der Scholastik hiermit gesagt ist. Indifferens oder auch neutra wird die potentia genannt, in Folge welcher ein Wesen zu etwas geeignet

---

dubium, quin talis potentia positiva et realis sit, et in ipsius rei entitate fundata. Non enim dici potest quod sit sola non repugnantia. . . Ibid. n. 16.

1) Potentia receptiva comparatur ad actum, quem recipit, vel ad agens, a quo recipit. Primo modo ipsa est potentia naturalis vel violenta vel neutra. Naturalis, si naturaliter inclinetur; violenta, si sit contra naturalem inclinationem; neutra, si neque inclinatur ad istam formam, neque ad oppositam: in hac autem comparatione nulla est supernaturalitas. Sed comparando receptivum ad agens, a quo recipit formam, est naturalitas, quando receptivum comparatur ad tale agens, quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo: supernaturalitas autem, quando comparatur ad tale agens, quod non est naturaliter impressivum illius forma in illo passo.

In l. 1 Sent. Prol. q. 1. §. 1. Ad quaestionem igitur respondeo.

2) Neque tamen (per peccata) tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas (ad gratiam), quia consequitur naturam ipsius.

S. p. 1. q. 48. a. 4.

3) De Incarn. Tom. I. Disp. 31. sect. 6.

ist, was in ihm verwirklicht werden kann und nicht kann. Dies Können wird gewöhnlich im ethischen, zuweilen auch im physischen Sinne verstanden. So sind nach Scotus die Erkenntnisse, welche wir nur durch die Offenbarung erhalten können, für uns neutrae, obwohl zur Erreichung unserer Bestimmung nothwendig [1]). Im ethischen Sinne aber heißt ein Vermögen indifferens, wenn das, wofür es ein Wesen empfänglich macht, diesem entweder keine Vollkommenheit verleiht, oder zu jener Vollkommenheit, die seine Natur erfordert, nicht nothwendig ist. Ein Beispiel der ersteren Art ist die Beweglichkeit vieler Körper, ein Beispiel der zweiten die Fähigkeit einer Pflanze, durch Pfropfung veredelt zu werden. Diese selbe Unterscheidung ist also auch, wie Suarez in der angegebenen Abhandlung ausführlich erklärt, in Betreff der potentia obedientialis zu machen. Gott wirkt vieles in leblosen Dingen, das uns zwar zum Heile gereicht, diese Dinge in sich aber nicht vervollkommnet; in uns aber wirkt er durch seine Gnade, was über die Vollkommenheit, welche unsere Natur erheischt, hoch erhaben ist. Die potentia obedientiae dehnt sich also auf alles aus, was in den Geschöpfen durch natürliche Kraft nicht geschehen kann; durch übernatürliche Kraft aber geschehen kann und nicht geschehen kann, d. h. nicht geschehen muß, und darum heißt sie indifferens. Zu dem nun, was geschehen kann und nicht geschehen kann, gehört freilich auch das Gleichgültige, aber doch wahrlich dies nicht allein. Jene Ausdrucksweise der Theologen also dahin zu deuten, daß die Güter des Christenthums für die menschliche Natur etwas Gleichgültiges seien, daß „die Kreatur sich völlig indifferent verhalte, ob sie all das, was sie ist und hat, von Gott empfange oder nicht:“ — das heißt die Lehren dieser Männer in jener ungebührlichen Weise entstellen, in welcher die Güntherianer, wenn man Gott Wahlfreiheit (libertas indifferentiae) beilegt, folgern, man mache die Schöpfung zu einem Werke der Willkür und des Zufalls. Und dies führt uns zum Kern der Frage.

---

1) Posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum multae complexiones remanebunt ignotae et nobis neutrae. l. c. 21.

Zu diesen Erkenntnissen rechnet Scotus gemäß der Zurückweisung, die er einschaltet, insbesondere die Erkenntniß unseres übernatürlichen Endzieles und der Mittel, es zu erreichen.

485. So wie nach der Glaubenslehre unserer Kirche Gott die Welt auch nicht erschaffen konnte, also konnte er nach derselben Lehre den erschaffenen Menschen auch nicht erheben, sondern in seinem natürlichen Zustand lassen. Was folgert nun daraus die Theologie der Vorzeit? Wie man zwar aus Gottes Wesen die Schöpfung als ein Werk der Weisheit, Macht und Güte begreifen, aber darum nicht mit Nothwendigkeit herleiten (das Dasein der Welt nicht a priori beweisen) kann; so kann man auch die übernatürliche Heilsordnung aus Gott und der Natur des Menschen als ein Werk unergründlicher Weisheit und unaussprechlicher Liebe erkennen, aber darum nicht mit Nothwendigkeit folgern, (das Dasein des Christenthums aus der Schöpfung nicht herleiten.) Gerade so wie wir aus dem Wesen Gottes und der Idee der Welt das Dasein der Welt nicht folgern können; — weil Gott frei war, jene Idee zu verwirklichen: also können wir auch aus Gottes Vollkommenheiten und der menschlichen Natur das Dasein des Christenthums nicht folgern; — weil Gott frei war, den Menschen über seine Natur zu erheben. Muß nun die Vernunft, von dem, was sie durch die Offenbarung von den Thaten Gottes weiß, absehend, sich für gleich befriedigt erklären, wenn es kein Christenthum gäbe? (n. 478.) Wo die Vernunft, antworten wir, nur Angemessenheit, keine Nothwendigkeit, d. i. keine Unmöglichkeit des Gegentheils sieht; da kann sie über das Sein oder Nichtsein der Sache nicht entscheiden. Insofern also müßte sie sich, auch wenn die übernatürliche Heilsordnung nicht wäre, für befriedigt erklären, als sie nicht behaupten könnte, daß dieses Nichtsein mit ihren Gesetzen streite. Aber folgt hieraus, daß „der Inhalt des Christenthums für den Geist des Menschen etwas Gleichgültiges,“ daß „das Grunddogma des Christenthums für die Vernunft eine pure Zufälligkeit, — ein rein äußerliches Ingrediens“ — sei? Das würde folgen, wenn der Vernunft, was nicht nothwendig ist, sofort als zufällig erscheinen, und was sie nicht aus sich entwickeln kann, ohne weiters rein äußerlich sein müßte. Aber zwischen der Vernunftnothwendigkeit und der puren Zufälligkeit liegt die Vernünftigkeit, und zwischen dem, was der Vernunft innerlich und was ihr rein äußerlich ist, das jenem Verwandte und Angemessene in der Mitte, und als solches kann es sehr wohl Gegenstand des Denkens, wenn auch weder des Beweisens, noch auch immer

eines vollendeten Begreifens werden. Und deßhalb giebt es, „vor dem Forum des klaren und nüchternen Denkens zwischen der Theorie," die der Verfasser von einer gewissen Vernunftnothwendigkeit des Uebernatürlichen aufstellt, und der „Indifferenztheorie," zu der sich kein alter und kein neuer Theologe je bekannt hat, allerdings „ein Drittes,"[1]), und dieses ist die wahre Lehre nicht nur der neuen, sondern auch der alten Scholastik.

486. Um dies noch mehr ins Licht zu stellen, werfen wir zum Schlusse einen Blick auf des Verfassers eigene Lehre. Er dringt darauf, daß der Vernunft ein positives Criterium für den Inhalt der Offenbarung zuerkannt werde. Und worauf soll sich dieses gründen? „Das Grunddogma des Christenthums," sagt er, muß beziehungsweise eine Art von höherer Vernunftnothwendigkeit bilden, wenn auch letztere keine logisch-stringente, keine metaphysische, keine moralische Vernunftnothwendigkeit im Sinne der natürlichen Wahrheiten sein kann." Wir werden sogleich hören, wie diese Beschränkung zu verstehen sei, für jetzt betrachten wir, worin der Verfasser jene höhere Nothwendigkeit findet. „Die geschöpfliche Natur besitzt eine Anlage für das Uebernatürliche wie für das Natürliche," — „und zwar im Sinne eines der Erfüllung harrenden Strebens." „Aber das natürliche Streben nach der Entfaltung der natürlichen Lebenskräfte muß realisirt werden, wenn der Begriff der natürlichen Weltordnung realisirt werden soll, und kann aus den eigenen Kräften der geschöpflichen, wenigstens der in ihrem reinen Natur-Stande befindlichen Wesenheiten realisirt werden. Ganz anders das natürliche Streben nach dem Uebernatürlichen, insbesondere nach dem übernatürlichen Ziel, der visio beatifica. Die Nichtrealisirung dieses Strebens macht die Kreatur nicht unselig, weil sie nicht zu deren natürlichen Wesensordnung gehört, weil sie kein debitum naturae ist, noch kann die Realisirung desselben durch eigene Kräfte bewerkstelligt werden ohne höhere active Potenz und Anlage, d. h. ohne übernatürliche Gnadenerfüllung aus Gott[2])."

---

1) A. a. O. S. 210.
2) A. a. O. S. 211. 216.

487. Wir wollen nun nicht sagen, was nach Obigem schon einleuchtet, daß eine natürliche Anlage, die weder Kräfte enthält, noch auch einen Anspruch (ein debitum) begründet, genau das ist, was die alten Theologen potentia obedientialis nennen; aber wir hätten wohl erwarten dürfen, daß der Verfasser, wie er gesagt hatte: „das natürliche Streben nach dem Natürlichen muß realisirt werden, wenn der Begriff der natürlichen Weltordnung realisirt werden soll,“ — so auch hätte folgen lassen: das natürliche Streben nach dem Uebernatürlichen muß realisirt werden, wofern der Begriff einer übernatürlichen Weltordnung realisirt werden soll. Denn so würden wir nun mit Bestimmtheit wissen, worin jene höhere Nothwendigkeit, welche er vom Grunddogma des Christenthums behauptet, bestehe: es wäre nämlich eine bedingte. Doch was er hier nicht gesagt hat, sagt er später: die Augustinianer Belleli, Berti, Noris hätten die Nothwendigkeit, vermöge welcher Gott die Gnadengüter verlieh, von der Nothwendigkeit, vermöge welcher Gott die Natur mit ihren Gaben ausrüstete, „als eine hypothetische unterscheiden müssen, die nur eintrat, falls Gott der geschöpflichen Natur in freier Liebe höhere Gaben mittheilen wollte[1].“ Dem stimmen wir vollkommen bei, und wenn der Verfasser es festhält, so möge er immer ein natürliches Verlangen oder Streben nach dem Uebernatürlichen behaupten; man wird ihn deßhalb vielleicht wohl eines Mangels an Folgerichtigkeit, aber gewiß nicht „des versteckten Jansenismus“ zeihen, noch auch in Abrede stellen, daß er sich für eine solche Ausdrucksweise auf Scotus und andere Scholastiker berufen könne[2].

488. Aber wie will er bei dieser Ansicht noch ein positives Vernunftcriterium für die geoffenbarte Wahrheit finden? Ist jene Nothwendigkeit des christlichen Grunddogmas eine bedingte; so kann

---

1) A. a. O. S. 218.

2) Mit Beziehung auf Obiges sagt Dr. Schmid in seiner neueren Schrift (Wissenschaft und Auctorität S. 191): „Angesichts dieser Erklärungen halten wir unsere frühern Bemerkungen gegen einige frühere Stellen der „Theologie der Vorzeit“ für gegenstandslos.“ — Ganz wohl; aber wider die Andeutung, daß ich früher anders geredet als jetzt, muß ich mich verwahren. Ich habe die fraglichen Stellen oben angegeben: jedweder kann sich selbst ein Urtheil bilden.

doch die Vernunft dasselbe nur erkennen, wenn sie vorher erkannt hat, daß die Bedingung erfüllt ist. Welches ist aber die Bedingung? Der freie Rathschluß Gottes, den Geschöpfen Höheres als ihre Natur erheischt, mitzutheilen, von welchem Rathschluß wir, eben weil er frei ist, nur aus der Offenbarung wissen. Noch so eben hörten wir den h. Bonaventura den Gedanken, welchem wir in unsern Untersuchungen bei so vielen Gottesgelehrten begegnet sind, sehr passend ausdrücken: das Uebernatürliche ist nicht nothwendig in Folge der Beschaffenheit der Geschöpfe, sondern in Folge einer ewigen Anordnung Gottes (non fiunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam dispositionis aeternae). Ist also diese Anordnung frei, so muß sie auch sein, was der Apostel sie mehr als einmal nennt: „das in Gott verborgene Geheimniß." —

„Aber," sagt der Verfasser, „das Uebernatürliche muß doch in der Natur der Geschöpfe angelegt sein; wie ließe sich sonst ein göttlicher Vernunftplan denken?" Wofern die Anlage so verstanden wird, wie oben bemerkt wurde, allerdings. Eine Anlage aber, die keine entsprechenden Kräfte einschließt, und keinen Anspruch, daß diese von Gott verliehen werden, begründet, die nur dies zur Folge hat, daß die christliche Heilsanstalt dem Weltplan angepaßt und ein Werk voll Weisheit ist; was kann sie anders sein, als jene Einrichtung der menschlichen Natur, vermöge welcher die übernatürliche Ordnung ihr angemessen ist? Und das hätten die Theologen, wider welche der Verfasser redet, nicht ebenso wohl als die ältern Scholastiker und Kirchenväter anerkannt? Pflegen sie doch bei mancher Gelegenheit, vorzüglich aber im Eingange der Lehre von der Menschwerdung und Erlösung die Uebereinstimmung dieses Geheimnisses und des ganzen Christenthums nicht nur mit den göttlichen Vollkommenheiten überhaupt, sondern auch insbesondere mit dem Zwecke der Schöpfung und der vernünftigen Natur ausführlich darzuthun. Namentlich soll Suarez das Christenthum als etwas für die vernünftige Natur rein Zufälliges und Gleichgültiges aufgefaßt haben, Suarez, der in jener Untersuchung des h. Thomas und Scotus Gedanken so weit verfolgt, daß man kaum sieht, wie die Angemessenheit nicht zur Nothwendigkeit werde [1]), Suarez, der bei anderer

1) De Incarn. Disp. 3. sect. 3. Disp. 5. sect. 4. 5.

Gelegenheit in der Uebereinstimmung des Christenthums mit den Vollkommenheiten Gottes und dem menschlichen Geiste und Gemüthe sogar einen der stärksten Beweggründe zum Glauben findet [1]).

Daher wurde auch schon bemerkt, daß man ein positives Criterium, welches in der Befähigung zu solcher Erkenntniß bestehe, der Vernunft nie abgesprochen hat; im Gegentheil setzt ja die Aufgabe, welche die Scholastik sich stellte, dieselbe voraus. Doch darf man dabei zwei Stücke nicht übersehen. Die übernatürliche Ordnung muß freilich der natürlichen entsprechen, und das Christenthum dem Weltganzen als seine höchste Vollendung angepaßt sein; aber es folgt nicht, daß wir schon im gegenwärtigen Leben im Stande sein müssen, von allen einzelnen Thatsachen, welche wir glauben, dieses zu erkennen; insofern also spricht man der Vernunft das positive Criterium ab, als sie sich nicht vermessen darf, das, wovon sie den Zusammenhang mit dem Weltganzen nicht einsieht, für unglaublich zu erklären. Sodann aber hebt all' dies Erkennen der Zweckmäßigkeit und innern Harmonie der Werke Gottes niemals die oben erklärte Unbegreiflichkeit mancher dieser Werke und vor allem ihres Urhebers, des dreieinigen Gottes, auf: und dies leitet uns zu der Beschränkung hin, mit welcher der Verfasser die Vernunftnothwendigkeit des christlichen Dogma's behauptete.

489. Zunächst erklärt er, daß wir, um eine Erkenntniß als wissenschaftlich gelten zu lassen, nicht überall volle Evidenz fordern dürfen; weil es sonst außer der Logik und Mathematik kaum noch eine strenge Wissenschaft geben würde (S. 212). Alsdann aber giebt er den Unterschied zwischen der Erkenntniß des Natürlichen und Uebernatürlichen an (S. 222 ff.). Die metaphysischen Grundwahrheiten leuchten so hell in das Innere des Menschen hinein, daß sie keiner auctoritativen Verbürgung seitens einer äußern positiven Lehrmacht bedürfen, um gewiß zu sein. Daher kann die Vernunft von ihnen ausgehend eine metaphysische Gotteslehre, wenn auch nicht ohne den bildenden, doch ohne den befehlenden Einfluß des Christenthums gestalten. Anders verhält es sich mit den Wahrheiten übernatürlicher Ordnung. Das christliche Gottesbewußtsein kann ohne auctoritative Beglaubigung nicht

---

1) De fide. Disp. 4. sect. 3. n. 2. 3. 12. et sect. 6. n. 4.

gewiß werden, noch lassen sich die Lehrpunkte, durch welche es im Dogma von der Dreipersönlichkeit weiter gestaltet wird, anders denn auf Grund göttlicher Offenbarung gewinnen. Ebenso können die Thatsachen, die der christlichen Heilsordnung angehören, der Zustand des Urmenschen, die Erbsünde, Menschwerdung u. s. w. nur auf Grund eines positiv-historischen Auctoritätsglaubens höhere Bewährung finden. Demgemäß verneint der Verfasser die Frage, die er gestellt hatte: „ob die Vernunft das Uebernatürliche, das sie in sich angelegt enthalte, ohne allen Auctoritäts- oder Thatsachenglauben zu philosophischer Gewißheit erheben könne."

Bis dahin sind wir einverstanden. Aber nun läßt der Verfasser „die reine Philosophie zwei Stadien durchlaufen, um sich zur vollendeten speculativen Theologie hindurchzubilden." Im ersten kommt sie durch ihre eigenen philosophisch-geschichtlichen Gründe dahin, gläubig zu werden. Im zweiten sucht sie den Inhalt des Glaubens formell zu verarbeiten, und nach Wahrscheinlichkeits- und Analogiegründen zu erklären: „Diese ihre Function kann indeß nur ein Uebergangsmoment bilden. Die Vernunft steht dem Inhalt der übernatürlichen Offenbarung so wenig auf eine rein äußerliche Weise gegenüber als der Thatsache derselben; für beide trägt sie eine Beglaubigung in sich, für beide ist sie selber ein natürlicher Wahrheitsgrund, ein natürliches Wahrheitscriterium. So vollendet sich die speculative Theologie." Es fragt sich nun, ob der Verfasser, wenn er diese Vollendung anders versteht, als wir, den Grundsätzen, zu denen er sich oben bekannt hat, getreu bleibt.

490. Um von den Thatsachen, durch welche die christliche Heilsordnung besteht, zu beginnen, so kommt alles darauf an, ob die Vernunft, nachdem sie in das Stadium der Vollendung eingelaufen ist, die Angemessenheit oder auch die Wirklichkeit dieser Thatsachen aus sich erkenne. Der Verfasser hatte gesagt: „Nur die Grundideen der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung können der begränzten Menschenvernunft sich auf innerliche, immanente Art beglaubigen, nicht all deren zeitliche Erscheinungs- und Manifestationsweisen" (S. 225). Unter diesen Grundideen versteht er ohne Zweifel jene von dem Berufe des Menschen zur Anschauung Gottes, von der Erlösung und Heiligung, deren er, um zu derselben zu gelangen, bedarf. Sei es nun, daß die Vernunft für diese Ideen

als Ideen in sich eine Beglaubigung finde; so lange es wahr ist, daß sowohl die ursprüngliche Erhebung des Menschen als auch die Wiederaufrichtung des gefallenen freie Thaten Gottes waren, kann die Vernunft, für die jenen Ideen entsprechende Wirklichkeit niemals in sich, sondern nur im Worte Gottes eine Beglaubigung finden. — Versteht aber der Verfasser unter der speculativen Durchdringung der Glaubenslehren nur eine Erkenntniß ihrer Angemessenheit oder innern Vernünftigkeit, wer von den Theologen, die er der Indifferenztheorie bezüchtigt, hat diese Erkenntniß je beanstandet? — Aber nun gehören außer den freien Thaten Gottes zum Inhalt der Offenbarung auch und vornehmlich die nothwendigen Wahrheiten, welche das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit einschließt. Wird also die Vernunft in dem Stadium der Vollendung auch diese Wahrheiten nicht bloß durch Analogie einigermaßen erklären, sondern durch Beweise beglaubigen können? Ist dies letztere die Ansicht des Verfassers, so stellt auch er der Speculation die Aufgabe, den gesammten Inhalt der Offenbarung zu reconstruiren. Dann aber ist nicht zu begreifen, wie er noch festhalten könne, daß die natürliche (metaphysische) Gotteslehre das Christenthum nur als ein bildendes, die übernatürliche (speculativ-theologische) aber zugleich als ein gebietendes Prinzip voraussetze. So lange die über das Christenthum denkende Vernunft sich im ersten und zweiten Stadium befände, wäre dies vollkommen wahr. Aber wenn sie im dritten ihre Speculation dadurch vollendet, daß sie für das, was sie im ersten glaubte, und im zweiten formell verarbeitete, nun in sich eine Beglaubigung findet: so ist sie doch in diesem Stadium von der Auctorität des christlichen Lehrwortes nicht mehr abhängig, und der gebietende Einfluß, den dies früher über sie übte, erscheint als ein bloß erziehender.

Somit würden wir zur Lehre Günther's, die sich von den Grundsätzen des Christenthums eben so weit entfernt, als sie der hegel'schen Methode sich nähert, zurückgeführt[1]). Je entschiedener

1) V. Schäzler scheint (Neue Untersuchungen S. 273) nicht bemerkt zu haben, daß ich dies Urtheil als ein bedingtes aussprach: wofern nämlich die Worte Schmid's nicht in der ersteren sondern in der zweiten Weise zu deuten wären. Indessen hat Letzterer sich hierüber erklärt. Unter den „Grundideen" verstehe er nur jene „unbestimmten, allgemeinen von Vervollkommnung, Ver-

aber der Gelehrte, mit dessen Gedanken wir uns beschäftigt haben, an jenen Grundsätzen festhält, desto mehr ist zu erwarten, daß er durch dieselben mit der herkömmlichen Lehre über Glauben und Wissen, wofern er diese auffaßt, wie sie wirklich ist, ausgesöhnt werde.

XI.

Lehre der Väter und Scholastiker über den intellectus ex fide.

491. Für die Ansicht, daß bei fortschreitender Erkenntniß der Inhalt des Glaubens aufhöre, Geheimniß zu sein, hat man unter den Kirchenvätern außer dem h. Augustin, der vor allen andern genannt wird, Clemens von Alexandrien, unter den Scholastikern aber insbesondere den h. Anselm, Richard vom h. Victor und Heinrich von Gent als Gewährsmänner angeführt. Denn jene in der ganzen kirchlichen Literatur oft wiederkehrenden Formeln: credo, ut intelligam, fides quaerens intellectum, intellectus ex fide — sollen schon diese Männer so verstanden haben, daß der Gläubige durch tieferes Eindringen in die geoffenbarte Wahrheit dahin gelangen könne, dieselbe unabhängig von dem Ansehen der Offenbarung durch eigene Einsicht zu erkennen. Es wäre also dieses das Stadium der Vollendung, von dem oben die Rede war. Wir läugnen nun keineswegs, daß sich in dem fortschreitenden Erkennen

---

söhnung, Heiligung; es dränge sich uns mit moralischer Vernunftnothwendigkeit auf, daß den Herr der Creaturen nur auf göttliche, vervollkommende Weise d. h. nur als Mittler, Versöhner, Heiliger und nicht auf un- und widernatürliche Weise sich offenbaren könne, wenn er in freier, ungeschuldeter oder übernatürlicher Weise sich uns offenbaren will, daß er uns auch zu einem mehr intuitiven, höheren Besitze des Wahren und Guten — namentlich des Urwahren und Urguten führen müsse, wenn er in vollkommenster Weise sich uns zu offenbaren beschließt." (A. a. O. S. 178 f.) Und er läßt etwas später die „These" folgen: „Die durchgebildete und vollendete speculative Theologie vermag die Wirklichkeit und innere Möglichkeit der Glaubensgeheimnisse aus rein speculativen Gründen ebensowenig (als die Vernunftwissenschaft) zu einer über die bloße Wahrscheinlichkeitserkenntniß hinausgehenden Gewißheit zu erheben; nur unter Voraussetzung der positiv-dogmatischen Theologie und ihrer biblisch-kirchlichen Auctoritätsgründe hat sie eine Gewißheit derselben." S. 186.

jene drei Stadien unterscheiden lassen; aber wir läugnen, daß uns schon hienieden das Stadium der Vollendung in Betreff der eigenthümlich christlichen Lehren geöffnet sei. Denn dazu bedürfte es einer Erkenntniß der göttlichen Wesenheit, deren wir im gegenwärtigen Leben entbehren. Sehen wir also, ob etwa die kirchlichen Schriftsteller, auf die man sich beruft, anders lehrten.

492. Wir haben gefunden, daß Augustin sowohl als Clemens ein Wissen, das dem Glauben vorhergeht, und zwar als nothwendig anerkennen. Fragen wir nun nach jenem, das dem Glauben nachfolgt; so stimmen beide zuvörderst darin überein, daß dasselbe eine Frucht und Belohnung des Glaubens und des gottseligen Wandels sei. Die Frommen und Gelehrigen, sagte Clemens, werden vom h. Geist in das Verständniß der Geheimnisse, die uns geoffenbart sind, eingeführt; und als Stufen zum ewigen Heil gab er die Bekehrung zum Glauben, die Erkenntniß aus dem Glauben und die Liebe aus der Erkenntniß an [1]). Den h. Augustin aber hörten wir dasselbe sowohl in den Homilien, in welchen er die Worte des Propheten: Nisi credideritis, non intelligetis erklärt, als auch in den Abhandlungen über den Nutzen des Glaubens und die christliche Lehre mit vielem Nachdruck aussprechen (n. 185). Es kommt nun zunächst darauf an, was sie unter dieser Erkenntniß verstanden, und da unterliegt keinem Zweifel, daß sie den Begriff derselben weit ausdehnten. Bald ist sie jenes Wissen, vermöge dessen der Gläubige sowohl über die Gründe seines Glaubens, als über den Inhalt desselben Rechenschaft zu geben im Stande ist [2]); bald ist sie die

---

1) Philos. d. Vorz. Bd. 1. n. 459. 462. Aehnlichen Aussprüchen begegnet man bei ihm sehr oft, besonders im siebenten Buch der Strommata.

2) *Ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις. ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει.*

Str. II. VII. edit. Potter p. 865 cf. p. 891.

Sub ipsis paucis verbis in Symbolo constitutis plerique haeretici venena sua occultare conati sunt: quibus restitit divina misericordia per spiritales viros, qui catholicam fidem non tantum in illis verbis accipere et credere, sed etiam Domino revelante intelligere atque cognoscere meruerunt. Scriptum est enim: Nisi credideritis, non intelligetis.

De fide et symb. n. 1. Cf. Ep. 122. (al. 222.) ad Consent. n. 2.

Weisheit, welche den Christen alle Verhältnisse und Erscheinungen des Lebens richtig beurtheilen läßt, und insbesondere in der Uebung aller Tugenden leitet [1]); bald ist sie eine hellere und tiefere Auffassung der Wahrheit, welche den Geist zugleich erhebt und beseligt [2]). Und hier ist vorzüglich zu bemerken, daß eine solche Erleuchtung über die göttlichen Dinge als ein Anfang der himmlischen Anschauung betrachtet, unter der Erkenntniß aber, welche die Frucht des Glaubens ist, auch diese verstanden wird [3]). Eben als er jenen Spruch des Propheten, der den Gläubigen Einsicht verheißt, erörterte; nannte der h. Augustin die himmlische Anschauung den Lohn

1) Ἡ γνῶσις ἔοικεν τὴν εὐλογιστίαν παρέχειν, διορᾶν διδάσκουσα τὰ βοηθεῖν πρὸς τὴν παραμονὴν τῆς ἀρετῆς δυνάμενα. κ. τ. λ.
Str. VII. p. 859 cf. 864. p. 838.

2) Durch die Vereinigung mit dem h. Geist wird der γνωστικὸς — ὁ μεγαλόφρων, ὁ τὸ πάντων τιμιώτατον, ὁ τὸ πάντων ἀγαθώτατον κατὰ τὴν ἐπιστήμην κεκτημένος, εὔθικτος μὲν κατὰ τὴν προσβολὴν τῆς θεωρίας, ἔμμονον δὲ τήν τῶν θεωρητῶν δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ κεκτημένος, τοῦτ᾽ ἔστι τὴν διορατικὴν τῆς ἐπιστήμης δριμύτητα. Ibid. p. 857. cf. VI. p. 775. Aehnlich der h. Augustin De doctr. christ. l. 2. c. 7. — der übrigens diesen Nutzen auch in dem Nachforschen über das Unbegreifliche findet: Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse, quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur et quaerendum invenitur? Nam et quaeritur, ut inveniatur dulcius, et invenitur, ut quaeratur avidius. Secundum hoc accipi potest, quod dictum est in libro Eccl. dicere sapientiam, qui me manducant, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient. De Trinit. l. 15. c. 2.

3) So nennt Clemens (Ibid. p. 835) die Seligen des Himmels γνωστικαὶ ψυχαί und sagt von der γνῶσις: ὅθεν καὶ ῥαδίως εἰς τὸ συγγενὲς τῆς ψυχῆς θεῖόν τε καὶ ἅγιον μετοικίζει καὶ διά τινος οἰκείου φωτὸς διαβιβάζει. τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς τὸν ἄνθρωπον, ἄχρις ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκαταστήσῃ καρδίᾳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ ἀκαταληπτικῶς τὸν Θεὸν ἐποπτεύειν διδάξασα. p. 865. Ebenso der h. Augustin: Certa fides utcumque inchoat cognitionem: cognitio vero certa non perficietur nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. De Trin. l. 9. c. 1.

Si fideles sumus, ad fidei viam pervenimus, quam si non dimiserimus, non solum ad tantam intelligentiam rerum incorporearum et incommutabilium, quanta in hac vita capi non ab omnibus potest, verum etiam ad summitatem contemplationis, quam dicit Apostolus, facie ad faciem sine dubitatione perveniemus. Ad Consent. n. 4. Vergl. oben n. 286.

des Glaubens; und doch berief er sich auf denselben auch für die Erkenntniß, die in diesem Leben dem frommen Forscher gewährt wird (n. 185. 286.). Beide also sind ihm zufolge in jenem intellectus ex fide einbegriffen. Bei anderer Gelegenheit zeigt er hieraus, daß jene beiden verschiedenen Uebersetzungen: Nisi credideritis, non intelligetis und: Nisi credideritis, non permanebitis sinnverwandt sind. Die Einsicht, welche dem Gläubigen verheißen wird, ist jene der ewigen Anschauung [1]).

483. Aber, welcher Art ist jene, die wir hienieden erringen und als Wissen aus dem Glauben zu bezeichnen pflegen? Wollen diese Väter sagen, daß der gläubige Denker von dem, was er glaubt, auch ohne sich auf das Zeugniß Gottes zu stützen, durch Vernunftgründe gewiß werde? Es kann bezweifelt werden, ob Clemens irgendwo unter der *γνῶσις* ein solches Wissen verstanden habe. An den Stellen, worauf man verweist — es sind dieselben, die wir eben angeführt haben [2]) — sagt er zwar, daß die *γνῶσις* eine feste Beweisführung der Glaubenswahrheiten ist; aber erklärt zugleich, daß dieselbe auf den Glauben fest gegründet ist, und ihre Festigkeit durch die Lehre des Herrn empfängt. Kein anderes Wissen also scheint er zu meinen als jenes, das von den Glaubenslehren als seinen Prinzipien ausgeht; weßhalb er auch so sehr bemüht ist, zu zeigen, daß die geoffenbarten Wahrheiten als Prinzipien zu betrachten sind [3]). — Anders der h. Augustin. Nicht nur setzt er das intelligere, wonach der Gläubige ringen darf und soll, darein, daß er, was sein Glaube

---

1) Nisi credideritis, non intelligetis; alius interpretatus est: Nisi credideritis, non permanebitis. Quis horum vera secutus sit, nisi exemplaria linguae praecedentis legantur, incertum est. Sed tamen ex utroque magnum aliquid insinuatur scienter legentibus. Difficile est enim ita diversos a se interpretes fieri, ut non se aliqua vicinitate contingant. Ergo quoniam intellectus in specie sempiterna est, fides vero in rerum temporalium quibusdam cunabulis quasi lacte alit parvulos: „Nunc autem per fidem ambulamus, non per speciem.“ Nisi autem per fidem ambulaverimus, ad speciem pervenire non poterimus, quae non transit, sed permanet per intellectum purgatum nobis cohaerentibus veritati.

De doctr. christ. l. 2. c. 12.

2) Strom. VII. p. 865. 891.

3) Philos. der Vorz. a. a. O.

mit Festigkeit halte, auch im Lichte der Vernunft erschaue[1]); sondern spricht auch mit aller Bestimmtheit aus, daß eine solche Forschung nicht von den Glaubenswahrheiten, sondern von den ersten Anfängen des natürlichen Denkens ausgehe[2]). Dies also bleibt zu untersuchen übrig, ob er angenommen habe, daß wir von allen geoffenbarten Lehren, auch von den Geheimnissen, ein solches Wissen erringen können.

494. An den oben angeführten und ähnlichen Stellen, wo der h. Augustin, von dieser Erkenntniß im Allgemeinen redet, unterscheidet er zwar nicht ausdrücklich zwischen den Geheimnissen und den übrigen Wahrheiten des Glaubens; wohl aber spricht er sich auch dort über die Beschränkung aus, der jene Erkenntniß in diesem Leben unterliegt. Unser Herr, sagt er, ermahnt zwar zuvörderst durch Wort und That zum Glauben; wo er aber von dem redet, was den Gläubigen als Preis verliehen werden soll, da spricht er nicht: „dies ist das ewige Leben, daß sie glauben," sondern „daß sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus erkennen." Und jene, die schon glauben, fordert er auf „zu suchen, damit sie finden." Wie wahr es nun ist, daß niemand Gott zu finden geeignet ist, es sei denn, daß er vorher glaube; so wahr ist es auch, daß man noch nicht gefunden hat, was man glaubt, ohne es zu erkennen. So dürfen wir also hoffen, daß wir unter dem Beistande Gottes, der uns zu suchen ermahnt, auch finden werden, inwieweit jedoch diese Wahrheiten in diesem Leben und von solchen, wie wir sind, gefunden werden können. Denn wir müssen dafür halten, daß auch hinieden manche, die besser sind als wir, ganz gewiß aber nach diesem Leben alle Guten und Frommen, zu hellerer und vollkommnerer Einsicht gelangen[3]). — Aus

---

1) . . . ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. Ep. ad. Consent. n. 2.

2) Siehe besonders De lib. arbitrio l. 2. c. 2. Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 247.

3) Nisi enim aliud esset credere et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra Propheta dixisset: Nisi credideritis, non intelligetis. Ipse quoque Deus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit. Sed postea, cum de ipso dono loqueretur, quod erat

dieser Stelle leuchtet von neuem ein, daß Augustin bei jenem Spruche: Credo ut intelligam an jede Art der Erkenntniß, und nicht ausschließlich an das Wissen dachte, welches sich die Vernunft durch Nachdenken erwirbt.

495. Wo er aber von der göttlichen Dreifaltigkeit insbesondere handelt, dort erklärt er auch, inwiefern und weßhalb dieses Wissen ein unvollkommenes bleibt. Nachdem er im letzten der Bücher über dies anbetungswürdige Geheimniß in Kürze alles, was in den vorhergehenden erörtert worden, wiederholt hat, schließt er: „Und siehe, da wir nur so viel als nöthig, und vielleicht auch mehr als nöthig war, uns bemüht haben, das Niedere (die Geschöpfe) zu durchforschen; wollen wir uns erheben, die höchste Dreieinigkeit, die Gott ist, zu schauen, und vermögen es nicht." — Man wolle nicht sagen, daß der h. Lehrer hiemit nur das Schauen, nicht das Wissen für unmöglich erkläre. Denn das erklärt er für unmöglich, was auf dem Wege, den er gegangen war, gesucht werden konnte. Dies ist aber gewiß nicht die Anschauung Gottes, sondern wie die unmittelbar vorhergehenden Worte bezeugen, die Erkenntniß Gottes des Unsichtbaren aus den sichtbaren Geschöpfen[1]). Sehr oft gebraucht Augustin die Wörter conspicere und videre für die Einsicht,

---

daturus credentibus, non ait: Haec est vita aeterna, ut credant, — sed: Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti, Jesum Christum. Deinde jam credentibus dicit: Quaerite et invenietis; nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur, neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit, quod est postea cogniturus. Quapropter Domini praeceptis obtemperantes quaeramus instanter. Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita et a nobis talibus inveniri queunt: nam et a melioribus, etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est.

De lib. arbitrio l. 2. c. 2.

1) Et inde in creatura, quod nos sumus, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, conspicere intellectu possemus, immorati sumus a nono usque ad quartum decimum librum. Et ecce jam quantum necesse fuerat, aut forte plus quam necesse fuerat, exercitata in inferioribus intelligentia ad summam Trinitatem, quae Deus est, conspiciendam nos erigere volumus nec valemus. De trinit. l. 15. c. 6.

die durch Nachdenken vermittelt wird; an gegenwärtiger Stelle aber darf dies um so weniger befremden, als sie sich unmittelbar an die der Schrift entlehnten Worte anschließt: invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. — Zudem wird uns nun sofort auch gezeigt, weßhalb alles, was zur Erläuterung des Geheimnisses gesagt worden, nicht genüge, um dieses begreiflich zu machen. Wir finden zwar in den Geschöpfen und besonders in unserer Seele mannigfaltige Dreieinigkeiten; aber durch keine derselben wird uns, was wir von der göttlichen glauben, faßlich: und dies hauptsächlich darum nicht, weil die göttliche Dreieinigkeit nicht etwas in Gott, sondern Gott selbst, und ebenso die drei, welche Eins sind, nicht etwas in Gott, sondern göttliche Personen, und daher eine jede der eine ungetheilte Gott sind. Den Grund aber dieses unseres Unvermögens zeigt uns nun Augustin durch die Lehre des Apostels, daß wir in gegenwärtigem Leben nur im Spiegel und in Räthseln erkennen, und setzt ausführlich auseinander, was wir bei manchen kirchlichen Schriftstellern lesen, daß in allen Gleichnissen, deren wir uns bedienen, um den dreieinigen Gott aus den Geschöpfen zu erkennen, die Unähnlichkeit immer viel größer ist, als die Aehnlichkeit[1]) Und so beweist Augustin gerade den Satz der Scholastiker, daß wir die Lehren, welche dieses Geheimniß einschließt, nicht durch klare und befriedigende Gründe darthun, sondern nur durch schwache Analogien dem Verständnisse in etwa näher bringen können.

496. Der h. Lehrer redet hier von der ewigen Zeugung des Sohnes und ihrer Verschiedenheit von dem Hervorgehen des heiligen Geistes; findet er nun darin unergründliche Geheimnisse, so glaubt er ebensowenig die zeitliche Geburt Christi aus der Jungfrau hinreichend erklären zu können. Vielmehr fordert er uns auf, einzuräumen, daß Gott etwas zu thun vermöge, was wir gestehen müssen, nicht erforschen zu können; und fügt hinzu, daß in solchen Dingen der ganze Grund, weßhalb etwas geschehen konnte, die Macht dessen ist, der es vollbrachte[2]). Dieser Ausspruch ist in der Kirche

1) Nunc vero in hoc speculo, in hoc aenigmate, in hac qualicumque similitudine quanta sit etiam dissimilitudo, quis potest explicare? Ibid. c. 11.

2) Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile, si exemplum ponitur, non erit singulare. Demus, Deum aliquid posse, quod nos fatemur

auch deßhalb berühmt geworden, weil der zweite Kirchenrath von Toledo ihn fast wörtlich wiederholt hat[1]).

497. Auch jene bekannte Stelle, in welcher der h. Augustin die Schwierigkeit vorlegt, die er in der Schöpfungslehre fand, verdient unsere Aufmerksamkeit. Glaube und Vernunft lehren uns, daß die Geschöpfe nicht ewig waren. So lange es aber keine Geschöpfe gab, konnte auch Gott nicht Herr derselben sein. Wie ist also durch die Schöpfung keine Veränderung in Gott eingetreten? Diese Frage stellend erinnert der Heilige an den Ausspruch der Schrift über die Unsicherheit des menschlichen Denkens: der von der Last des verweslichen Leibes niedergedrückte Geist findet mit Mühe, was hinnieden uns umgiebt: wie will er dann die himmlischen Dinge und die Rathschlüsse Gottes erforschen? Nachdem er sodann gezeigt hat, weßhalb ihm jene Frage unauflösbar sei, schließt er mit der Bemerkung: er habe dieselbe nichtsdestoweniger, auch ohne sie zu unterscheiden, behandeln wollen, damit seine Leser gewarnt würden, sich nicht für fähig zu allem zu halten, sondern vielmehr nach der heilsamen Warnung des Apostels nicht höher von sich zu denken, als sich geziemt. — Nun ist es wahr, daß die vom h. Lehrer vorgelegte Schwierigkeit nicht unauflösbar ist, und bei anderer Gelegenheit von ihm selbst gelöst wurde[2]): aber er spricht bei dieser Gelegenheit von neuem klar aus, daß wir uns zwar auch hienieden einigen Fortschritt in der Erkenntniß versprechen, aber das Wissen alles dessen, was wir glauben, erst in jenem Leben erwarten dürfen[3]). Man

---

investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Epist. ad Volus. 137. (al. 3.) n. 8.

1) Partus Virginis neque ratione colligitur neque exemplo monstratur: quia si ratione colligetur, non poterit esse mirabile, si exemplo, non erit singulare.

2) De Trinit. l. 5. c. 16.

3) Redeo ad id, quod creator noster scire nos voluit: illa vero, quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit, vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor. Sed ideo putavi sine affirmatione tractanda, ut, qui haec legunt, videant, a quibus quaestionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur; potiusque intelligant, quam sit Apostolo obtemperandum praecipienti salubriter, ubi ait: Dico autem per gratiam, quae data est mihi, omnibus, qui sunt in vobis, non plus sapere, quam oportet sapere, sed

soll also, will er, für die Geheimnisse keinen befriedigenden Beweis fordern, den der träge und schwache Geist des Menschen nicht fassen kann, sondern dem göttlichen Worte glauben. Denen aber, welche glauben, gestattet er zwar, ja er ermahnt sie, daß sie durch Gebet, durch Nachdenken und frommen Wandel nach Einsicht streben, aber nach solcher Einsicht, wie sie uns in diesem Leben gewährt wird [1]). — Deßhalb pflegt denn auch Augustin von der Erkenntniß der Geheimnisse, die er sucht oder gefunden zu haben glaubt, mit sehr beschränkenden Ausdrücken zu reden. Es ist nur „ein etwaiges Erkennen," „ein Erkennen im Spiegel und Räthsel," „viel mehr ein Vermuthen als ein Wissen" [2]). — In alle diesem können wir somit nur die Lehre des h. Thomas wiederfinden, es sei erlaubt, löblich und heilsam, nach immer besserer Erkenntniß der Geheimnisse zu streben, wofern nur dies Streben nicht mit der Anmaßung, beweisen und begreifen zu wollen, verbunden sei.

498. Ist also der heilige Augustin sowohl mit den übrigen Vätern der Kirche, deren so bestimmte und nachdrucksvolle Erklärungen wir oben vernommen haben, als mit den Theologen späterer Zeit in Einklang; so dürften wir wohl zum voraus annehmen, daß es sich ebenso mit dem h. Anselm verhalte. Denn es ist bekannt, wie sehr derselbe dem großen Kirchenvater des Abendlandes ergeben war. Nichtsdestoweniger haben einige seiner Aussprüche unter den neueren Gelehrten die entgegengesetzte Annahme verbreitet. Zwar erklärt er sehr oft mit demselben Nachdruck wie Augustin, daß der

---

sapere ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei (Rom. 12, 3.). Si enim pro viribus suis alatur infans, fiet, ut crescendo plus capiat: si autem vires capacitatis excedat, deficiet, antequam crescat.
De civ. Dei l. 12. c. 15.

1) Cur non de illa summa Trinitate, quae Deus est, credunt potius quod in sacris litteris invenitur, quam poscunt liquidissimam reddi sibi rationem, quae ab humana mente tarda scilicet infirmaque non capitur? Et certe cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis tanquam veracissimis testibus agant orando et quaerendo et bene vivendo, ut intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente, quod tenetur fide. Quis hoc prohibet, immo vero ad hoc quis non hortatur?
De Trinit. l. 15. c. 27.

2) De Trin. l. 15. c. 4. 6. 13. 23. 27.

Glaube dem Wissen vorhergehen müsse, und spricht sich auf das schärfste wider jene aus, die nicht glauben wollen, was sie nicht begreifen [1]). Auch werden wir später hören, daß er das Denken dem Glauben unterordnet; wollend, daß die Ergebnisse der Forschung, so zuverlässig sie auch scheinen mögen, an der Offenbarung als an der höchsten Norm der Gewißheit geprüft werden. Aber wenn durch solche Grundsätze jener Rationalismus, der den Glauben von der Einsicht in das Geglaubte abhängig macht, oder doch ein Wissen anstrebt, das an die Stelle des Glaubens trete, ausgeschlossen wird; so kann doch mit ihnen immer noch die Ansicht bestehen, daß es möglich sei, die Wahrheiten des Christenthums auch aus der bloßen Vernunft zu beweisen. Zu dieser Absicht aber scheint der h. Anselm sich zu bekennen. Denn er selbst erklärt, daß er versucht habe, was der Glaube von der göttlichen Natur und den göttlichen Personen lehre, ohne sich auf das Ansehen der Offenbarung zu stützen, aus nothwendigen Gründen darzuthun [2]); und verspricht ebenso die Nothwendigkeit der Menschwerdung und alles dessen, was wir von Christus glauben, aus der bloßen Vernunft zu beweisen [3]). —

499. Es ist besonders diese Lehre des h. Anselm vom Erlösungswerke, deren auch die älteren Theologen oftmals erwähnen.

---

1) Nullus Christianus debet disputare, quomodo, quod catholica Ecclesia corde credit et ore profitetur, non sit, sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum eam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum, De fide Trin. c. 2.
Cf. ibid. Praef. et c. 4. Prosl. c. 1. Cur Deus homo. l. 1. c. 1. 2.

2) Duo parva opuscula mea, Monologion scil. et Proslogion, ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et personis praeter Incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit. De fide Trin. c. 4. cf. Monol. Praef.

3) Prior libellus . . . remoto christo, (quasi nunquam aliquid fuerit de illo,) probat rationibus necessariis esse impossibile, ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate . . . ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere.
Cur Deus homo. Praef.

Der h. Bonaventura [1]), und auch der h. Thomas [2]) nehmen an, daß er zwar von Seiten des Menschen eine schlechthinnige, aber von Seiten Gottes nur eine bedingte Nothwendigkeit behaupte. Für den Menschen nämlich, der aus sich selbst unfähig war, Gott zu versöhnen, war jener Weg des Heils, den Gott bestimmte, der einzig mögliche. Für Gott aber entsprang die Nothwendigkeit, einen Erlöser, der Gottmensch sei, zu geben, aus der Unwandelbarkeit seines Willens: er hatte es, den Fall des Menschen voraussehend, von Ewigkeit beschlossen. Es ist nun wahr, daß nach dem h. Anselm die Erlösung durchaus als ein Werk der freiesten Liebe Gottes zu betrachten ist. Aber weßhalb? Weil Gott den Menschen, dessen Fall er voraussah, wenn er ihn nicht erlösen wollte, nicht zu schaffen brauchte, und folglich, aus freier Güte seine Erschaffung beschließend, zugleich mit freier Barmherzigkeit seine Erlösung beschloß [3]). Dies also bleibt immer bestehen: in der Voraussetzung, daß der Mensch fiel, mußte Gott ihn erlösen, und keine andere Erlösung war möglich, als jene durch das sühnende Leiden des Gottmenschen. Und es ist außer Zweifel, daß der h. Anselm dieses zu beweisen sucht. Redet er also von eigentlicher Nothwendigkeit, so weicht er von der in der Kirche allgemeinen Lehre ab. Deßhalb wollen Andere ihn von einer Nothwendigkeit, die nichts anderes, als Angemessenheit sei, erklären [4]). Es ist wahr, der Heilige versichert wiederholt, daß er keiner Meinung anhange, die nicht mit der Lehre der Väter, und namentlich mit jener des großen Augustin übereinstimme; und bittet seine Leser, was sie bei ihm finden, insonderheit nach dem Werke Augustin's über die h. Dreifaltigkeit zu beurtheilen [5]). Nun aber trägt der h. Augustin gerade in diesem Werke sehr ausführlich

---

1) In l. 3. Dist. 20. a. 1. q. 6.

2) Ibid. q. 1. a. 4. ad 2.

3) Si Deus facit bonum homini, quod incoepit, licet non deceat eum a bono incoepto deficere, totum gratiae debemus imputari: quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incoepit. Non enim illum latuit, quod homo facturus erat, cum illum fecit, et tamen bonitate sua illum creando, sponte se, ut perficeret incoeptum bonum, quasi obligavit.
Cur Deus homo l. 2. c. 5.

4) Suarez. De Incarn. Disp. 4. sect. 2.

5) Monol. Praef. De fide Trin. c. 4.

die gewöhnliche Lehre vor, daß nämlich die Erlösung des Menschen durch den Mittler Jesus Christus Gottes würdig und höchst angemessen, aber keineswegs die einzig mögliche Weise war, den Menschen zu befreien [1]). Daraus dürfte man schließen, daß auch der h. Anselm nur dies zu sagen beabsichtigte. Indeß der Wortlaut seiner Abhandlung scheint eine solche Deutung nicht zuzulassen [2]).

500. Was nun das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit angeht, so legt er die Weise, wie dasselbe einigermaßen durch die Vernunft begründet werden könne, am ausführlichsten im Monologium vor [3]): spricht sich aber am Schlusse seiner Erörterung über das, was erkannt werden könne, und was Geheimniß bleibe, bestimmter aus. Der letzte Punkt, den er behandelt, ist, daß jede göttliche Person sich und die anderen erkennt, und doch nicht jede ein Wort erzeugt, und daß das eine Wort, das erzeugt wird, nur das Wort einer, nicht aller Personen ist. Daß dem also sein müsse, läßt sich daraus, daß wie die Wesenheit, so die Weisheit Gottes nur eine ist, folgern; aber wie dem also sein könne, da doch, wie gesagt, alle drei Personen erkennen, ist unbegreiflich. Und was von dem Worte, das gilt auch vom Geiste, dem Hauche der Liebe. — Hier also findet Anselm ein Geheimniß, das alle menschliche Vernunft übersteigt, und dessen Erklärung wir nicht versuchen sollen. Wir haben aber deßhalb keine Ursache, was bisher über die göttliche Dreieinigkeit erörtert wurde, für unsicher zu halten. Denn es kann sehr wohl geschehen, daß wir eine Sache durch Vernunftschlüsse mit Gewißheit erkennen, die uns in sich selbst unbegreiflich ist [4]). — So

---

1) Istum modum, quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinae congruum dignitati, verum etiam ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent.
De Trin. l. 13. c. 10. cf. c. 3. 13. 18.

Sunt stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare, nisi susciperet. De agone Christ. c. 11.

2) Siehe oben Band 3. n. 302.

3) Cap. 29. 63.

4) Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani et idcirco conatum explicandi, qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incom-

würde also nach dem h. Anselm die heiligste Dreifaltigkeit zu jenen Geheimnissen gehören, deren Wirklichkeit die Vernunft beweisen, aber deren innere Möglichkeit sie nicht begreifen kann (n. 405.). Und warum es solche Geheimnisse, namentlich in dem, was Gottes ist, gebe, erklärt der Heilige sogleich aus der oft erwähnten Lehre von den analogen Namen und Begriffen. Was wir nur durch entlehnte Begriffe denken können, bleibt uns mehr oder weniger verborgen, weil wir es nicht, wie es in sich ist, sondern nach Anderem auffassen; dennoch können wir von ihm Wahres erkennen, weil zwischen ihm und diesem Andern ein Verhältniß besteht. Möge also immer unser Erkennen des höchsten Wesens ein Erkennen in Bildern und Räthseln sein, es ist deßhalb kein trügerisches[1]). —

501. So gewiß nun der allgemeine Satz ist, daß wir von manchem die Wirklichkeit erkennen, ohne die Möglichkeit zu begreifen; so ließe sich doch die Anwendung desselben auf die göttliche Dreieinigkeit nicht billigen, wofern der hl. Anselm in der That behauptete, daß die Wirklichkeit derselben durch Vernunftgründe im eigentlichen Sinne bewiesen werden könne. So muß man ihn aber auch im Alterthum nicht verstanden haben. Die gewöhnliche Lehre, welche einen solchen Beweis für unmöglich erklärt, behandelnd, erwähnt der h. Thomas Richard's vom h. Victor, den man ihm entgegensetzen könnte[2]), und die späteren Scholastiker, Cajetan, Gregor von Valenza, Suarez, Vasquez nennen außer Richard Heinrich von Gent und Raymund Lullus, aber vom h. Anselm schweigen sie[3]). Nur Scotus führt ihn zugleich mit Richard an, und antwortet, daß beide zwar nothwendige, aber darum nicht evident nothwen-

---

prehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiam si penetrare nequeat intellectus, quomodo ita sit. De agone Christ. c. 64.

1) Sic ergo illa natura et ineffabilis est, quia per verba, sicuti est, nullatenus valet intimari, et falsum non est, si quid de illa, ratione docente, per aliud velut in aenigmate potest aestimari. c. 65.

2) Quaest. disp. q. 14 de fide a. 9. ad 1. S. p. 1. q. 32. a. 1. ad 2.

3) Caj. et Greg. in Summam S. Th. l. c. Suarez De Trinit. l. 1. c. 11. Vasquez Tom. 1. Disp. 133. c. 1.

dige Gründe vorbringen[1]). Demzufolge hätte der h. Anselm nur sagen wollen, daß wir aus dem, was in Gott nothwendig ist, Gründe für seine Dreieinigkeit entnehmen; nicht aber auch, daß wir diese Gründe hinlänglich durchschauen können, um einen vollendeten Beweis zu führen[2]). D'Aguirre, der berühmteste Ausleger des h. Anselm, ist vollkommen überzeugt, daß der h. Lehrer weit entfernt war, eine andere natürliche Erkenntniß der Geheimnisse für möglich zu halten[3]).

Wenn man sich für eine solche Auslegung nicht auf bestimmte Erklärungen des Heiligen berufen kann, so hat sie doch ihren Grund in der Weise, wie er in denselben Werken, um die es sich handelt, oftmals über die Unerforschlichkeit Gottes und die Unvollkommenheit, mit der wir ihn erkennen, redet. Er will nicht versuchen, die Größe Gottes mit seinen Gedanken zu durchdringen, sondern wünscht nur einigermaßen die Wahrheit, die er glaubt und liebt, zu erkennen[4]). Denn wie das Auge die Sonne; so kann die Vernunft Gottes Majestät nicht unverrückt anschauen, sie wird vom Glanze des unnahbaren Lichtes geblendet, von der unermeßlichen Größe überwältigt[5]). — Es darf uns, sagte er an eben der Stelle, die wir oben betrachteten, nicht befremden, wenn wir nicht zu erklären vermögen, wie Gott, die höchste Weisheit, sich selber (im ewigen Worte) aus-

---

1) Ad auctoritates Richardi et Anselmi dicendum, quod adducunt ipsi sicut et ceteri doctores rationes necessarias, sed non evidenter necessarias: non enim omne necessarium est evidenter necessarium.
Report. Prol. q. 2. n. 18.

2) Licet sint ex necessariis, non tamen praemissae sunt necessario evidentes, quia non sunt notae ex terminis nobis notis.
In l. 1. Dist. 42. q. 1. n. 4.

3) Theologia S. Anselmi Tom. 1. Disp. 1. sect. 7. Disp. 8. sect. 1. Ebenso Denzinger Bd. 2. S. 146 ff. Stöckl. Geschichte der Phil. des Mittelalters Bd. 1. S. 154 ff.

4) Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum: sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Prosl. c. 1.

5) Non potest intellectus meus ad illam (lucem in qua habitas), nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in eam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. Ibid. c. 16.

spricht, da wir von ihm so viel wie gar nichts zu erkennen vermögen[1]; und nicht bloß hier, auch bei anderer Gelegenheit nennt er die h. Dreifaltigkeit ein undurchdringliches Geheimniß[2]. Roscelin läugnet sie, weil er eine dreifache Persönlichkeit bei einer Wesenheit außer Gott nirgend findet, und in Gott nicht begreifen kann; aber billigerweise sollte er sich gedulden, daß in Gott etwas sei, das seine Vernunft nicht zu durchdringen vermöge, und dem Ansehen Christi sich unterwerfend glauben, daß in dem höchsten Wesen ist, was in den geschaffenen Dingen nicht sein kann[3]. Nun trachtet er zwar dennoch den Ungläubigen zu überführen, daß etwas Aehnliches sich auch in den Geschöpfen finde; aber nur, um zu schließen, wenn schon eine gewisse Dreieinigkeit in zusammengesetzten, räumlichen und zeitlichen Dingen möglich sei; so dürfe es nicht unmöglich scheinen, daß dieselbe in dem ganz einfachen und von den Schranken des Raumes und der Zeit freien Wesen vollkommen sei[4]. — Wenn er also bei anderer Gelegenheit aus ähnlichen Gründen nicht bloß die Vernünftigkeit des Glaubens, sondern die Wahrheit und Gewißheit des Geglaubten folgert; so möchte dies darin seinen Grund haben, weil er dort zu Gläubigen redet. Denn für den, welcher bereits glaubt, haben jene Gründe größere Kraft zu überzeugen. — Vor allem aber ist nicht zu übersehen, daß Anselm ebenso wohl als die übrigen Scholastiker jene doppelte Ordnung von Wahrheiten unterscheidet. Gleich im Anfang des Monologiums sagt er ausdrücklich, jeder, der nur einigen Denkens fähig sei, könne, auch wenn er nicht glaube, durch die bloße Vernunft sich leicht von manchen Wahrheiten,

1) Quis explicet, quomodo (summa sapientia) sciat aut dicat se ipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine sciri possibile est? Monol. 64.

2) Ibid. c. 43.

3) Si negat tria dici posse de uno et unum de tribus, ut tria non dicantur de invicem, sicut in his tribus personis et uno Deo facimus; quoniam hoc in aliis rebus non videt, nec in Deo intelligere valet: sufferat paulisper aliquid, quod intellectus ejus penetrare non possit, esse in Deo . . . et acquiescat auctoritati Christianae nec disputet contra illam. De fide Trin. c. 7.

4) Verumtamen si hoc aliquatenus videtur in re, quae partibus composita, localis et temporalis est, non est incredibile in illa summe libera natura perfecte esse. De fide Trin. c. 8.

die wir glauben, namentlich aber davon überzeugen, daß es ein höchstes Wesen gebe, welches sich selbst von Ewigkeit genügend allen andern Wesen, was sie sind und haben, mit allmächtiger Güte verleihe[1]). Dahingegen wiederholt er in allen seinen Werken ohne Unterlaß, daß niemand die Erkenntniß der Glaubenslehren, zu welcher er anleiten will, erlangen könne, es sei denn, daß er vorher glaube, und die Wahrheiten, um die es sich handelt, unabhängig von allen Vernunftgründen des göttlichen Ansehens wegen mit aller Festigkeit fürwahrhalte. Es muß also zwischen diesen Wahrheiten und jenen, wovon er oben redete, einen wesentlichen Unterschied, und zwar bezüglich ihrer Erkennbarkeit geben. Wenn aber trotzdem derjenige, welcher glaubt, auch für die Wahrheiten der zweiten Art aus der bloßen Vernunft eigentliche und strenge Beweise führen könnte; so ist gar nicht einzusehen, wie durch diese nicht auch jener, der nicht glaubt, zur Erkenntniß und Ueberzeugung, sei es auch einer unfruchtbaren, gebracht werden könnte. Somit würde der Unterschied, der behauptet wurde, wieder wegfallen.

502. Dem allen zufolge ist meine Ansicht diese: der h. Anselm war bei Erforschung der Glaubenswahrheiten, die er für höchst ersprießlich hielt, sehr besorgt, die Gefahr des Rationalismus seiner Zeit, der den Glauben vom Wissen des Geglaubten abhängig machte, fern zu halten. Diesen bekämpft er, und erklärt in der schärfsten Weise, daß wir an der geoffenbarten Wahrheit, mögen wir sie begreifen oder nicht, des göttlichen Ansehens halber festhalten müssen. Jenen feineren Rationalismus aber, der dieses einräumend dadurch fehlt, daß er nach dem Glauben ein vollendetes Wissen des ganzen Glaubensinhaltes für möglich erklärt, faßte er, obschon er ihm nicht ergeben war, doch nicht scharf als einen zu vermeidenden Irrthum ins Auge. Daher jene Aeußerungen über den intellectus ex fide, welche, wenn man sie nicht mildernd erklärt, diese irrige Ansicht

---

1) Si quis unam naturam summam omnium, quae sunt, solam sibi in aeterna beatitudine sua sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum, quod aliquid sunt, aut quod aliquo modo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura, quae de Deo sive de ejus creatura necessario credimus aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto, quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Monol. c. 1.

einigermaßen begünstigen. Aber werden wir denn auch bei ausgezeichneten Schriftstellern der Kirche in jeder Frage vollständige Genauigkeit erwarten?

Uebrigens sagten wir, daß jene seine Aussprüche auch wörtlich verstanden, die Ansicht, für die man sich auf dieselben beruft, nur einigermaßen begünstigen. Der h. Anseln hätte es nämlich nach solcher Auffassung übernommen, aus der Vernunft die Nothwendigkeit der Menschwerdung und Erlösung strenge zu beweisen: aber auch die Nothwendigkeit der Sakramente? des hl. Meßopfers? der Hierarchie? Er hätte dafür gehalten, daß sich die Mehrheit der göttlichen Personen bei einer Wesenheit aus der bloßen Vernunft darthun lasse; aber zugleich gezeigt, daß es unbegreiflich bleibe, warum nicht mehr als eine Person Vater, und mehr als eine Sohn und h. Geist seien. Und wenn deßhalb ihm die göttliche Dreieinigkeit immer ein die Vernunft weit übersteigendes Geheimniß blieb; hat er dies je von der Menschwerdung geläugnet? Etwas anderes ist es, folgern, daß nur ein Gottmensch uns erlösen konnte: und etwas anderes die Möglichkeit, daß sich die göttliche Natur mit der menschlichen zu einer Person vereinige, begreifen. Man lese, was hierüber Anselm erörtert, und man wird finden, daß er sich auf die nähere Bestimmung der Glaubenslehre und die Beantwortung der Einreden, welche der Unglaube entgegensetzt, beschränkt [1]). Und wie groß sind nicht auch die Schwierigkeiten, welche das Denken in der Wirksamkeit der Sakramente, in dem unergründlichen Geheimniß des Altars findet? Selbst wenn man also alles, was der h. Anselm sagt, in schärffter Weise auslegte, würde er nimmer gelehrt haben, was man heutzutage in seinem Namen vorträgt, daß die Vernunft den ganzen Inhalt der Glaubenslehre beweisen und begreifen könne.

503. Endlich aber würde er unter allen kirchlichen Schriftstellern von Ansehen der einzige sein, auf den man sich für eine solche Erhebung des Glaubens zum Wissen berufen könnte, eben deßhalb aber in dieser Frage sein Ansehen verlieren. Oder träten ihm etwa, wie man behauptet hat, Richard vom h. Victor und Heinrich von Gent zur Seite? Der erstere sagt allerdings im Eingang zu seinem Werke über die Dreifaltigkeit, er werde es sich an-

1) De fide Trin. c. 3—6.

gelegen sein lassen, für die Wahrheiten des Glaubens nicht bloß wahrscheinliche, sondern auch nothwendige Gründe vorzubringen. Denn er sei der Meinung, daß es für alles, was nothwendig ist, solche Gründe gebe, mögen sie gleich uns noch verborgen sein [1]). So redet er also erstlich nicht von allen Glaubenslehren, sondern nur von jenen, die nothwendige Wahrheiten zum Gegenstande haben; und behauptet zweitens nicht, daß es uns gegeben ist, die Beweisgründe für diese zu erkennen. Nun kommt aber dazu, daß er in einem andern Werke diese Frage ausführlich behandelnd mit den bestimmtesten Worten wiederholt erklärt, die göttliche Offenbarung enthalte Wahrheiten, die nicht bloß über die Vernunft erhaben seien, sondern ihr auch zuwider zu laufen scheinen, so daß die Vernunft die größte Schwierigkeit habe, sie anzuerkennen, und hiezu nur durch den Glauben bestimmt werden könne [2]). Als solche Wahrheiten nennt er insbesondere die göttliche Dreifaltigkeit und das Geheimniß des Leibes Christi [3]), und fügt endlich noch bei, daß auch jene, welchen diese Wahrheiten bereits aus der Offenbarung bekannt sind, sie dennoch andern nur vermittelst des Glaubens beweisen können [4]).

---

1) Erit intentionis nostrae in hoc opere, ad ea, quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, sed etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et exploratione condire. Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere. De Trin. l. 1. c. 4.

2) Sed quis sensus hoc capiat, quomodo unus ad alium sit, alius in persona, idem in essentia? Si exemplum quaeris, nusquam creaturarum invenis, si rationem consulas, omnis humana ratio reclamat. In tantum enim est ista assertio super omnem humanam aestimationem, et praeter omnem humanam rationem, ut nunquam ei ratio acquiesceret, nisi ad hujus rei certitudinem fides eam sublevaret.
De praepar. ad contempl. c. 82.

3) Quod enim in una simplici natura triplex persona sit, vel quod unum idemque corpus eodem in tempore in diversis locis esse possit, nulla humana ratio patitur, et hujusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare videtur. Ibid. c. 86.

4) Ista modo miraculis (— infidelibus —) modo auctoritatibus (— fidelibus —) persuadentur modo revelationibus (— a viris propheticis —)

Nur dies räumt er ein, daß gewisse Lehren der Offenbarung über die Vernunft erhaben sind, ohne daß die Vernunft sich wider ihre Annahme sträubt. Sie kann dieselben weder beweisen, noch völlig begreifen; aber nachdem sie dem göttlichen Zeugniß sich unterworfen hat, findet sie, von höherem Lichte unterstützt, viele Gründe und Gleichnisse, um sie zu vertheidigen und zu empfehlen. Jedoch setzt er von neuem hinzu, daß es auch andere Wahrheiten giebt, über welche die Vernunft befragen ebenso viel ist, als sich der Gefahr aussetzen, im Glauben zu wanken. In der Erforschung dieser vermag die Vernunft durchaus nichts, es sei denn, daß sie vom Glauben ausgehe und auf ihn sich stütze [1]). — Vielmehr darf also Richard als einer der entschiedensten Zeugen für die Geheimnißlehre angeführt werden; die obige Stelle aber müssen wir, um ihn nicht eines handgreiflichen Widerspruches mit sich selbst zu zeihen, in einer der beiden Weisen erklären, welche bereits die älteren Theologen angedeutet haben. Entweder wollte er sagen, wenn es sich um nothwendige Wahrheiten handele, sei es immer gestattet, auch nothwendige Gründe zu suchen; obgleich es uns nicht gelingen möge, diese Gründe hinlänglich zu erkennen, um aus ihnen einen vollkommenen Beweis zu führen [2]): oder er verstand unter den nothwendigen Gründen solche, die wir aus der Offenbarung selbst voraussetzen [3]).

504. Was nun Heinrich von Gent anbelangt, so hat er zwar besonders in der Erkenntnißlehre manche eigenthümliche An-

---

discuntur . . . Verumtamen ejusmodi sunt, ut aliis omnino nisi fide mediante probari non possint etiam ab his, qui ea revelatione didicerint. De contempl. l. 4. c. 3.

1) Ista vero posteriora ejusmodi sunt, ut cum fuerint miraculis vel auctoritatibus probata et credita, si super his humanam rationem consulimus ejusque consiliis acquiescere disponimus, totum statim labefactari incipiet, quidquid fidei ratio in his prius ratum tenebat. Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa. De contempl. l. 4. c. 3.

2) Cf. S. Thom. Quaest. disp. q. 14. De fide a. 9. ad 1.

3) Idem S. p. 1. q. 32. a. 1. ad 2. — Scot. supra n. 501. Cf. Suarez. De fide disp. 4. sect. 2. n. 9. Denzinger Bd. 2. S. 107 ff. Stöckl a. a. O. S. 357.

sichten; aber auch er ist weit entfernt, einzuräumen, daß die Vernunft aus eigener Kraft je ein Wissen der Geheimnisse des Glaubens erringen könne. Ausführlich über das natürliche und übernatürliche Erkennen handelnd, beweist er gerade so wie der h. Thomas, daß die menschliche Vernunft das Immaterielle überhaupt, insbesondere aber Gott seinem Wesen nach nicht zu erkennen vermag, und daß deßhalb nicht etwa bloß die Anschauung, sondern auch diejenige Erkenntniß, welche uns über jene Gegenstände durch den Glauben und in Räthseln gegeben wird, die natürliche Kraft der Vernunft übersteigt [1]). Nun lehrt er zwar, daß jedoch durch ein entsprechendes Licht der Gnade der Geist, wenn auch nicht zur Ergründung, so doch zur Erfassung jedweder Wahrheit befähigt werden könne [2]); aber selbst dieser übernatürlichen Erkenntniß setzt er im gegenwärtigen Leben Schranken, welche die Ansicht, wovon wir reden, gänzlich ausschließen. Das Wissen (intellectus) steht zwischen dem Schauen und dem Glauben in der Mitte: es hat etwas vom Schauen, indem wir anfangen Einsicht in die geoffenbarten Geheimnisse zu gewinnen, aber es ist noch nicht vom Dunkel des Glaubens befreit. Denn einiges wird uns klar, anderes bleibt uns dunkel. Wir können deßhalb des Glaubens nie entbehren: er ist in diesem Leben die Norm und die Grundlage des Wissens, den Weg zur Anschauung in jenem Leben bereitend. Will man also, wie schon der h. Augustin bemerkte, das Verhältniß des Glaubens zum Wissen durch ein Gleichniß veranschaulichen; so soll man nicht sagen, er verhalte sich zum Wissen wie die Milch zur Speise, sondern wie das Fundament zum Gebäude. Denn wenn der Knabe fähig wird, Speise zu genießen, läßt er die Milch; aber das Gebäude erhebt sich über dem Fundamente, und kann nimmer von ihm lassen [3]). —

---

1) Praeter scibilia philosophica sunt plura alia, quae excedunt naturalem intellectum hominis, quia per sensibilia non potest ad eorum quidditates cognoscendas attingere, maxime autem Dei . . . . et non solum clara illorum notitia nostri intellectus possibilitatem excedit, sed et illa, quae nata est haberi de eis per fidem et in aenigmate.

Summa P. 1. art. 3. q. 4.

2) Summa P. 1. art. 3. q. 2. et 5.

3) Intelligere ea, quae sunt fidei primo et absolute (nämlich die Geheimnißlehren), . . . contingit dupliciter vel perfecte notitia clara, ut

Das Wissen also, welches die Vernunft von den Geheimnissen des Glaubens gewinnen kann, ist diesem Schriftsteller zufolge kein rein natürliches, und nichtsdestoweniger ein unvollkommenes; dies aber darum, weil es immer im Glauben wurzelt, und folglich von dunkeln, nicht von einleuchtenden Erkenntnissen ausgeht: es ist in Wahrheit intellectus ex fide. — Möge also Heinrich immer bei anderer Gelegenheit behaupten, daß die Vernunft, von der Gnade erleuchtet, nach langer Uebung dahin kommen könne, einen strengen Beweis für die göttliche Dreifaltigkeit zu führen; so müssen wir dies ohne Zweifel nach den Grundsätzen, die er über dies Erkennen aufstellt und entwickelt, erklären.

---

nihil lateat intelligendum de re ipsa prius credita cognitione obscura, quod Augustinus proprie appellat videre; vel imperfecte et notitia non omnino clara, ut aliquid restet de ipsa re clarius intelligendum, quod proprie appello intelligere, distinctum contra videre. . . . Omnis nostra cognitio in praesenti quantumcunque proficiat, est ex parte, respectu visionis gloriae, et hoc dupliciter, tum quia obscura tum quia imperfecta. . . . Ut enim dicit Augustinus (de utilitate cred. c. 11.) . . . omnis intelligens credit, non omnis, qui credit, intelligit, et (Super Joan. tr. 39.): Quod intelligimus, sine obscuritate capiamus, quod non intelligimus, sine dubitatione credamus. A fundamento fidei non recedamus, ut ad culmeu perfectionis veniamus. . . . Fides in statu vitae hujus deficere omnino non potest, quoniam et regula et fundamentum intellectus, viam ei praeparans, quousque visio adveniat. Unde fides respectu intellectus hujus vitae potius habet similitudinem fundamenti ad aedificium, quam lactis ad cibum. Quoniam cum puer solidum cibum attingit, lac despicit, sed cum aedificium surgit, fundamentum non dimittit. Et sic intellectus hujus vitae nunquam fidem evacuat, sed semper in suo fundamento habet, quia propter debilitatem nostri intellectus in vita ista sine fidei temperamento tam ardua capere non posset.

Summa P. 1. art. 13. q. 7.

Cf. S. Aug. In Joan. Tr. 98. post medium.

Fünftes Hauptstück.

Von der Unterordnung der weltlichen Wissenschaften unter die Theologie.

505. Wie der h. Thomas, so reden viele andere Scholastiker von Vorzügen, welche die Theologie vor den übrigen Wissenschaften habe, und gründen auf dieselben eine Lehre, welche wohl nie so viel und so lebhaft als in unseren Tagen besprochen wurde. Diese Lehre ist, daß alle rein menschlichen Wissenschaften und namentlich auch die Philosophie der Theologie als ihrer Königinn und Richterinn zu unterwerfen seien. Es war zu erwarten, daß in einem Zeitalter, in welchem die Hochschätzung des natürlichen Wissens in dem Maße wuchs, als der Glaube abnahm, ein solcher Grundsatz zur Zielscheibe bald des Spottes, bald des Unwillens werden würde. Vornehmlich mußte sich wider ihn der Rationalismus erheben: denn diesem ist es wesentlich, vielmehr umgekehrt den Glauben und seinen Inhalt der Philosophie unterzuordnen. Indessen auch katholisch gläubige Denker, jene insbesondere, welche das Gebiet der Vernunft so weit als das des Glaubens ausdehnen, bestreiten, was die alte Zeit über die Vorzüge und Vorrechte der h. Wissenschaften lehrte. Sie wollen die Philosophie, wenngleich nicht mit den Rationalisten über, aber doch neben die Theologie gestellt sehen, und ihr, wie Günther zu reden pflegt, als einer ebenbürtigen Schwester gleiche Rechte zuerkannt wissen. — Wir müssen also die Gründe, auf welche die Vorzeit sich stützte, vorlegen, und was man zur Entkräftung derselben vorgebracht hat, in Erwägung ziehen.

I.

Von den Vorzügen der Theologie.

506. Zur Wissenschaft der Vernunft im umfassendsten Sinne des Wortes gehört alles das, aber auch nur das, was durch das

Nachdenken über die abstracten Wahrheiten und die Ergebnisse der Erfahrung, der innern und der äußeren, — zur Wissenschaft des Glaubens aber alles das und nur das, was durch Nachdenken über die göttliche Offenbarung und ihren Inhalt erkannt werden kann. Die Quelle der Theologie also ist das Wort Gottes an die Menschheit, und folglich das Wissen Gottes, von dem jenes Wort der Ausdruck ist [1]). Daraus ergiebt sich sofort der erste Vorzug, den die Theologie vor allen anderen Wissenschaften durch ihre Quelle und deßhalb durch ihren Gegenstand hat. Weil das göttliche Wissen uns nur insoweit Erkenntnißquelle ist, als es Gott gefallen hat, uns den Inhalt desselben durch sein Wort mitzutheilen; so ist freilich der Umfang der Theologie nicht nach dem Wissen Gottes zu bemessen, wohl aber ist es Folge dieses Ursprungs, daß ihr Umfang weit über alles natürliche Erkennen ausgedehnt sein kann. Die Erfahrung, deren Thatsachen die Philosophie ihrem Denken zu Grunde legen muß, sei sie Beobachtung der Natur oder Geschichte, ist so beschränkt, daß sie nicht genügt, um uns auch nur eine vollständige Erkenntniß unser selbst und der Dinge um uns her zu vermitteln; das Uebermenschliche und Göttliche aber wird auf diesem Wege immer nur höchst mangelhaft und unvollkommen erkannt. Das Wissen Gottes hingegen umfaßt alles Erkennbare, das erhabenste wie das geringste, und zwar so, wie es in sich selber ist. Darum kann es eine Quelle sein, aus welcher uns und allen geschaffenen Geistern, je nachdem Gott sie durch seine Offenbarung öffnet, das Licht der Wahrheit reichlich und immer reichlicher zuströmt.

Es genügt aber, uns die wichtigsten Lehren des Glaubens zu vergegenwärtigen, um einzusehen, mit welch freigebiger Güte Gott uns dieses Licht gespendet. Wie viele Aufschlüsse erhalten wir über ihn selbst, über die Weise seines Daseins und seines inneren Lebens, welche die Philosophie nicht zu geben vermochte, durch die Offenbarung seiner Dreieinigkeit! Was aber seine vollbrachten oder zu vollbringenden Werke angeht, was könnten wir ohne die Offen-

---

1) Hujus scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus.

S. Thom. Opusc. 70. super Boeth. de Trin. q. 2. a. 2. ad 7.

barung von der Erschaffung der Engel, ihrem Schicksal, ihrem Verkehre mit uns, wie wenig von der Geschichte unseres eigenen Geschlechtes wissen? Und wenn auch alles, was Gott auf Erden von Anbeginn gewirkt hat, in menschlicher Ueberlieferung getreu erhalten wäre; so würden wir dennoch die Bedeutung dieser Thatsachen nur insofern erkennen, als in jener Ueberlieferung zugleich, was Gott über sie geoffenbart hatte, enthalten wäre. Aus dem, was Menschen beobachten konnten, würde die Vernunft jene Wahrheiten, auf denen das christliche Leben ruht, theils gar nicht, theils nur in unsicherer Vermuthung erkannt haben. Man erinnere sich hier an den Urmenschen und seinen Fall, an die Sündfluth, an die Berufung Abraham's und seiner Nachkommenschaft, an Moyses und vor allem an die Fülle der Zeiten, in welcher der Gottmensch auf Erden erschien: man denke an seinen Tod, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, an die Sendung des h. Geistes, die Gründung der Kirche und alles, was sie in sich faßt. — Und was von diesen Werken, welche die Heilsordnung für alle begründen, das gilt auch von jenen, welche Gott in jedem von uns, und welche wir mit ihm wirken. Wie inhaltreich und erhebend sind die Lehren der Theologie über die Rechtfertigung, über die fortschreitende Heiligung, über den Verkehr der Gerechten mit Gott, über die Gaben und Wirkungen seines Geistes in ihnen, und das endliche Ziel, das durch sie erreicht werden soll, die Verklärung in das Bild des Eingebornen, der Seele und dem Leibe nach, und die ewige Herrschaft mit ihm in dem Reiche des Vaters. Weil es also schlechterdings unmöglich ist, diese Wahrheiten anders als durch göttliche Offenbarung zu erkennen; so läßt es sich gewiß nicht läugnen, daß die Theologie sowohl durch den Umfang als die Erhabenheit ihres Inhalts alle menschlichen Wissenschaften weit überragt [1]).

507. Nächst dem Gegenstand ist in einer Wissenschaft, um ihren Werth zu bestimmen, die Weise der Erkenntniß, und vor allen die Gewißheit zu betrachten. Wir haben aber an seinem Orte gezeigt (n. 249 ff.), daß die Gewißheit des Glaubens, als welche die absolute Wahrheit selbst zu ihrem unmittelbaren Grunde hat, größer ist, als die Gewißheit jedes natürlichen Erken-

---

1) S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 5 et 6.

nens. Nun ist es wahr, daß diese Gewißheit des Glaubens nicht sofort dem theologischen Wissen beigelegt werden kann. Denn weil eine Erkenntniß dadurch eine theologische ist, daß sie aus der Offenbarung durch Nachdenken gewonnen wird; so hängt ihre Gewißheit auch von der Richtigkeit dieses Nachdenkens ab. Indessen ist doch, was durch folgerichtige Schlüsse erkannt wird, um so gewisser, als die Prinzipien, von denen ausgegangen wird. Denn diese sind wie das Fundament: um so viel sicherer aber wird gebaut, als das Fundament fester ist. Und hier ist nicht zu übersehen, daß die Theologie nicht einen oder den andern, sondern eine Menge von Sätzen hat, welche ihrem Forschen zur unerschütterlichen Grundlage dienen. Auch der Philosophie sind sehr viele Erkenntnisse geboten, von denen sie mit Zuversicht ausgehen kann. Aber davon abgesehen, daß diese Erkenntnisse, mögen sie auch zuverlässig sein, doch nicht jenen Grad der Gewißheit haben, womit der Glaube erkennt; so sind sie überdies zum größten Theil entweder sehr allgemeine und abstracte, wie jene der Ontologie, oder ihr Inhalt gehört einer niederen Sphäre an, wie jene der Mathematik und der Erfahrungswissenschaften; so daß unser Denken, bevor es zu den Wahrheiten höherer Ordnung gelangt, meistens einen weiten Weg zurückzulegen hat. Dahingegen wird die Theologie durch ihr Prinzip, den Glauben, gleich von Anbeginn in diese höhere Ordnung gehoben, und ihre Anfänge selbst sind inhaltreiche Sätze über Gott und seine Werke.

508. Mit Recht wird also auch eben diese Uebernatürlichkeit als ein Vorzug der Theologie bezeichnet. Ihr äußeres Prinzip ist die übernatürliche Offenbarung, das Wort des allweisen und allwahrhaftigen Gottes; ihr inneres der Glaube, durch den wir diesem Worte ohne Rückhalt uns hingeben. Wohl können wir auch sagen, daß das innere Prinzip der Theologie die Vernunft sei, aber nicht die sich selbst überlassene; sondern die vom Glauben erleuchtete Vernunft. Durch diese Erleuchtung hat der Geist Antheil an der in Gott verborgenen Weisheit, insofern sie durch das Wort Gottes sich ihm mittheilt, er aber diesem Worte als der sich ihm offenbarenden Wahrheit ihrer selbst wegen anhängt. Wie nun Gott dadurch, daß er sich erkennt, auch alles andere in der Weise, die ihm eigen ist, d. h. durch ungetheilte Anschauung erkennt; so gelangen

auch wir aus der Erkenntniß Gottes, die wir durch den Glauben empfangen, zur Erkenntniß anderer Dinge in der uns natürlichen Weise, d. h. durch das fortschreitende Denken. Auch dies also ist ein hoher Vorzug der Theologie, daß wir in ihr bereits, soweit es in diesem Leben möglich ist, in der Weise zu erkennen anfangen, die der übernatürlichen Ordnung eigen ist, zuerst nämlich das Göttliche und zwar wie es in sich ist, obwohl einstweilen im Dunkel des Glaubens, und aus ihm das Geschöpfliche erkennend[1]).

509. Zu dem allen kommt nun endlich noch die Erhabenheit des Zweckes. Das letzte Ziel der Philosophie und aller menschlichen Wissenschaft könnte, wenn Gott keine übernatürliche Heilsordnung gegründet hätte, kein anderes sein, als den Menschen für die Glückseligkeit, die er durch die Entwicklung seiner natürlichen Fähigkeiten erlangen würde, vorzubereiten, und auf eine Einrichtung des menschlichen Lebens, welche dieser Bestimmung entspräche, hinzuwirken. Von einem höheren Endzweck kann die Vernunft ohne Offenbarung nicht wissen, und wüßte sie von ihm, so wäre sie unfähig, für denselben etwas zu leisten. Aber die Theologie ist bestimmt, dem Zwecke Desjenigen zu dienen, dessen Reich nicht von dieser Welt ist. Sie soll die Wahrheit, von der Er Zeugniß ablegte, und nur Er, der aus dem Schooße des Vaters zu uns kam, Zeugniß ablegen konnte, auf Erden verbreiten; soll dahin wirken, daß diese Wahrheit im Leben der Völker sowohl als der Einzelnen

---

1) De divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, quae sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam divinam scientiam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, i. e. simplici intuitu, non discurrendo: ita nos ex his, quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliarum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones.... Ex quo patet, quod haec scientia est altior illa divina, quam Philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat.

Opusc. 70. Super Boeth. de Trin. q. 2. a. 2.

herrsche, soll ihre Fülle und Tiefe dem Betrachtenden mehr und mehr erschließen, und dadurch vorbereiten auf die beseligende Anschauung, in welcher die Wahrheit selbst sich ohne Hülle zeigt[1]).

510. Dies also sind die Vorzüge, die man der Wissenschaft des Glaubens beilegte. Bevor wir nun näher betrachten, wie man durch sie das Recht der Theologie, die übrigen Wissenschaften sich unterzuordnen, begründete; müssen wir vernehmen, wie man in unsern Tagen jene Vorzüge selbst der Theologie streitig zu machen sucht.

Die Scholastik, sagt man, habe über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nicht anders urtheilen können, weil sie nach dem Vorgange des griechischen Philosophen nur die Natur und das Göttliche, insofern es aus der Natur erkannt werden könne, als Gegenstand der philosophischen Forschung betrachtet habe. Wenn man aber der Philosophie, wie es geschehen müsse, außer der Natur auch die Geschichte als Erkenntnißgegenstand gewähre; so gehöre auch das Christenthum mit allen seinen Lehren und Geheimnissen in das Gebiet der Philosophie. Diese empfange sie von der Geschichte, in der sie als Traditionsgut vorhanden seien, und könne sich in ihrer Weise, ebenso wohl wie die Theologie an ihnen versuchen. — Wenn sie dieselben nicht zu beweisen und zu begreifen vermöge, so sei dies der Theologie ebenso wenig gegeben. — Daß aber dieser die christlichen Wahrheiten als göttlich geoffenbarte gewiß seien, komme dem Glauben, und nicht eigentlich dem Wissen zu gute. Der Vorzug solcher Gewißheit also bestehe nur für den Gläubigen und werde dem Ungläubigen gegenüber vielmehr zum Mangel. — Um allgemeine Geltung zu haben, und auch um ihrer selbst und um der Wahrheit willen, müsse die christliche Wissenschaft sich auf andere Prinzipien als auf die des Glaubens gründen, müsse ein Fundament oder Prinzip suchen, das jeder Denkende nothwendig anerkenne. Ein solches unerschütterliches, allgemein geltendes Fun-

---

1) Aus eben diesem Grunde hat die Theologie auch unter den praktischen Wissenschaften den höchsten Rang, wie in einfacher Kürze der h. Thomas zeigt: Practicarum scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem non ordinatur, sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinae, inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. S. p. 1. q. 1. a. 5.

dament zu finden, habe sich die nachscholastische Philosophie mit Recht zur besonderen Aufgabe gemacht. Daß also die Theologie nicht erst die Wahrheit und Gewißheit suche, sondern durch den Glauben von vornherein besitze, sei wiederum ein Vorzug, der in Vergleich mit der Philosophie als Unvollkommenheit erscheine: die Philosophie gehe in dieser Beziehung gründlicher und umfassender zu Werke. — Wenn man es endlich als einen Vorzug der Theologie erhebe, daß sie vom übernatürlichen Lichte geleitet werde; so hindere nichts, daß dieses Licht auch der Philosophie zu Theil werde. Denn nicht der theologischen Wissenschaft, sondern dem Glauben sei übernatürliche Erleuchtung zugesichert, (im Grunde genommen jedem Menschen, der in die Welt kommt und nach Wahrheit strebt); und die menschliche Vernunft könne sich also gegebenen Falles der Erleuchtung und Kräftigung bei philosophischer Forschung so gut erfreuen wie bei theologischer[1]).

511. Wie unsere Leser, insbesondere aus diesem letzten Satz ersehen, liegt solchen Einwendungen eine mangelhafte Auffassung theologischer Lehren zu Grunde. Um nichtsdestoweniger die einzelnen Punkte zu durchgehen, — wodurch wird etwas zum Gegenstand einer Wissenschaft? Dadurch, daß es vermittelst der dieser Wissenschaft eigenen Prinzipien erkannt werden kann. (n. 122.) Möge also immer die Vernunft über den Inhalt des Glaubens, von dem sie durch die Geschichte weiß, in irgend einer Weise denken können; wenn sie denselben nicht aus ihren Prinzipien begründen kann, so gehört er auch nicht in ihr Gebiet. Wir fordern gewiß nicht, daß die Vernunft ihren Gegenstand a priori d. i. aus den höchsten, ihr von selbst einleuchtenden Erkenntnissen schaffe: — denn damit sie dies vermöchte, müßte nicht das Allgemeine, sondern das Absolute, d. i. der reale Grund aller Dinge Gegenstand jenes ihres unmittelbaren Erkennens sein. Sie muß also vom Thatsächlichen, daß ihr durch die Natur oder durch die Geschichte geboten wird, ausgehen. Aber damit sie aus ihren Prinzipien erkenne, muß sie durch ihr Denken sich dieser Thatsachen versichern, und von ihnen aus zur Wahrheit, um deren Erkenntniß es sich handelt, gelangen. So lange es also gewiß ist, daß die Wahrheiten, welche wir im

1) Dr. J. Frohschammer. Einleitung in die Philosophie. S. 301—306.

ausschließlichen Sinne christliche nennen, auf jenem Wege nicht begründet werden können; ist es auch gewiß, daß sie nicht Gegenstand der Philosophie sind.

„Aber wenn die Philosophie sie nicht begründen und beweisen kann, so kann es ebensowenig die Theologie." Sonderbare Einrede. Jede Wissenschaft beweist durch die ihr eigenen Prinzipien: die Philosophie aus jenen, welche durch die Vernunft, die Theologie aus denen, welche durch den Glauben gegeben sind; heißt ja deßhalb die Philosophie Wissenschaft der Vernunft und die Theologie Wissenschaft des Glaubens. Die positive Theologie also begründet die christlichen Wahrheiten dadurch, daß sie dieselben in der Offenbarung nachweist. Ist diese Nachweisung vollendet, so sind sie durch den Glauben gewiß, und als solche durch den Glauben erkannte und gewisse Lehren empfängt sie die speculative Theologie, um von ihnen als von Prinzipien auszugehen. Was sie somit aus ihnen durch das Denken herleitet, das begründet und begreift sie auch aus ihnen. — Die Wahrheiten also, von denen wir reden, sind darum eigenthümlicher Gegenstand der Theologie, weil sie durch die Prinzipien der Theologie und nur durch sie gewiß werden.

512. Indessen die Lehren der Offenbarung werden auf das Ansehen Gottes hin, ohne daß sie durch sich selbst der Vernunft einleuchten, angenommen; und dadurch erhält das theologische Wissen als Wissen im Vergleich mit dem philosophischen ohne allen Zweifel eine Unvollkommenheit. Wir haben gesehen, daß dies auch von den Theologen stets anerkannt und ausgesprochen wurde (n. 250. 287). Wie nun aber einerseits dies gewiß nicht hindert, daß die theologische Erkenntniß in mehrfacher Beziehung Vorzüge vor den übrigen Wissenschaften habe; so vermag andererseits die Philosophie keineswegs jenen Mangel zu heben. Sie soll es dadurch thun, daß sie von einer Wahrheit, die alle Menschen anerkennen müssen, ausgehend, den Glauben an die Offenbarung mit wissenschaftlicher Strenge begründet.

Wenn dem also wäre, so könnte doch die „nachscholastische" Philosophie sich nicht rühmen, diesen Weg, die christliche Wissenschaft zur Vollendung zu führen, entdeckt zu haben. Wie wir in unseren philosophischen Untersuchungen glauben gezeigt zu haben, daß sich die Vorzeit keineswegs, wie Günther behauptet, in den Gegenstand ver-

tiefte, ohne über die Gewißheit und den Werth des Erkennens sich Rechenschaft zu geben: so werden unsere Leser auch hier die Ueberzeugung gewonnen haben, daß man von jeher sowohl die Nothwendigkeit als auch die Weise, den Glauben wissenschaftlich zu rechtfertigen, mit klarer Einsicht erkannte. Mit welcher Bestimmtheit hat namentlich der h. Thomas in seinem Werke wider die Heiden den Weg, welchen die Apologetik zu gehen hat, bezeichnet, wie scharf unterschieden, was die Theologie für die Gläubigen, was den Ungläubigen gegenüber zu leisten habe![1]) So wahr es also ist, daß in neuerer Zeit die Erkenntnißlehre der Theologie sowohl als der Philosophie mit größerer Anstrengung und theilweise auch mit besserem Erfolge betrieben worden ist; so können wir doch nicht einräumen, daß man ehemals diese Aufgabe des Denkens übersehen, und deßhalb das Verhältniß der Theologie zu den übrigen Wissenschaften unrichtig beurtheilt habe.

Um sich vom Gegentheil zu überzeugen, bemerke man zuvörderst, daß jener Mangel, welcher der Theologie als Wissenschaft des Glaubens eigen ist, durch keine Apologetik, wäre sie noch so vollendet, gehoben wird. Derselbe besteht ja nicht darin, daß wir glauben, ohne zu wissen warum, sondern darin, daß wir glauben, was wir nicht aus eigener Einsicht erkennen; und somit müßte, um die Theologie von jener Unvollkommenheit zu befreien, nicht die Glaubwürdigkeit, sondern der Inhalt der Offenbarung auf Erkenntnisse, die jedem Denkenden einleuchten, zurückgeführt werden. Das aber ist nicht möglich. Mögen wir also immerhin der Philosophie und Geschichte bedürfen, um die Glaubwürdigkeit der Offenbarung darzuthun; so läßt sich deßhalb nicht behaupten, daß die Theologie diesen menschlichen Wissenschaften ihre Vollendung verdanke.

513. Aber auch nicht ihre Grundlage? Das theologische Wissen wurzelt im Glauben: die Begründung des Glaubens ist also auch die Begründung der Theologie.

Nehmen wir einmal an, daß die Theologie die Glaubenswahrheiten nur deßhalb und nur insoweit anerkännte, als sie durch apologetische Beweise gewiß werden können: so würden die menschlichen

---

1) Cont. Gent. l. 1. c. 1—9. l. 4. c. 1. — Quodl. 4. art. 18. Vergl. oben n. 166. 329.

Wissenschaften, welche diese Beweise führen, dennoch nicht Grund und Quelle, sondern nur Bedingung des theologischen Wissens sein; würden sich zur Theologie nicht wie die Metaphysik zu den übrigen Zweigen der Philosophie, sondern wie die Critik des Erkenntnißvermögens zur Metaphysik verhalten. Gleichwie nämlich alle Zweige der Philosophie in den metaphysischen Wahrheiten gründen; die Critik aber nur bewirkt, daß wir diese Wahrheiten mit mehr Schärfe und Sicherheit auffassen: also ist auch die göttliche Offenbarung Grund und Quell alles theologischen Wissens; die Apologetik aber trägt nur dazu bei, daß wir sie als solchen Grund und Quell erkennen. Auch wenn also die Theologie diese Erkenntniß ganz und gar den menschlichen Wissenschaften verdankte; so würde dies nicht hindern, daß sie in den Besitz von Wahrheiten gelange, die über alles menschlich natürliche Erkennen hoch erhaben sind. Quelle dieser höheren Erkenntnisse wäre ihr das göttliche Wort, und Philosophie und Geschichte hätten es ihr nur möglich gemacht, aus dieser Quelle zu schöpfen. Jene Vorzüge, welche der Theologie durch die Erhabenheit und den Reichthum ihres Inhaltes, durch die Weise des Erkennens und durch ihren Zweck gegeben sind, bleiben demnach ungeschmälert: nur dies ließe sich nicht mehr behaupten, daß auch die Gewißheit der theologischen Erkenntniß die Gewißheit der philosophischen durchgehends übertreffe. Denn wenngleich das göttliche Zeugniß in sich betrachtet geeignet ist, die absolut höchste Gewißheit zu gewähren; so hängt doch die Gewißheit, mit der wir seinen Inhalt glauben, von jener ab, mit der wir sein Dasein und seine Untrüglichkeit führwahrhalten. Hat also dieses Fürwahrhalten keinen anderen Grund als das natürliche Wissen, so kann auch die Gewißheit des theologischen Erkennens keiner höheren Ordnung angehören.

Indessen haben wir bereits, als vom Wesen der Theologie die Rede war, gezeigt, daß die Voraussetzung, in der wir bisher geredet haben, unstatthaft ist. Eine Wissenschaft, welche die geoffenbarten Lehren nur deßhalb und nur insofern als Prinzipien anerkännte, als sie durch apologetische Beweisführungen gewiß werden können, ist freilich denkbar: aber sie wäre, was ihren Grund in uns (ihr subjectives Prinzip) anbeträfe, eine rein natürliche, und nicht diejenige Theologie, von der wir reden. Diese ist, wie wir bei jener Gelegenheit sagten, die Wissenschaft des Gläubigen

als solchen; d. h. sie hat nicht eine nur durch apologetische Beweise hervorgebrachte Ueberzeugung, sondern den aus der Gnade und dem freien Willen entspringenden Glauben zum Prinzip. Wohl muß man also unter dem Gläubigen und dem Theologen unterscheiden; jedoch dabei bemerken, daß es zwar Gläubige giebt, die nicht Theologen sind, aber keinen Theologen geben kann, der nicht gläubig wäre: gerade so wie es vernünftige Menschen giebt, die nicht Philosophen sind, aber keinen Philosophen geben kann, der ohne Vernunft wäre. Daher sagt der h. Thomas, daß sich das theologische Wissen zum Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten, der nur durch das übernatürliche Licht der Gnade möglich ist, ebenso verhält, wie das philosophische Wissen zu der Erkenntniß der Vernunftprinzipien, zu welcher uns die Fähigkeit angeboren ist[1]).

Wenn man nun entgegnet, daß bei solcher Ansicht der Dinge auch manche Vorzüge, die man der Theologie beilege, nur für den Gläubigen bestehen; so ist das durchaus einzuräumen. Dem Ungläubigen gegenüber zeigt der Theologe zwar, daß er vernünftige Gründe habe zu glauben; aber erklärt zugleich, daß der Glaube eine Gabe Gottes ist, und die höhere Gewißheit, in deren Besitz zu sein er sich rühmt, aus dieser Quelle ihm entspringe. Es fährt also der h. Thomas an der eben angeführten Stelle fort, und erwiedert auf eben den Einwurf, den wir hier beantworten: es sei nicht zu verwundern, wenn die geoffenbarten Lehren demjenigen, der ohne Glauben ist, nicht als gewisse Prinzipien erscheinen: würden ja auch die philosophischen Prinzipien dem Menschen, der ohne Vernunft wäre, nicht gewiß sein. Somit ist denn auch die Einrede,

1) Ista (sacra) doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem; sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent: quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. . . . . .

Sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura; sed (acquiritur) habitus conclusionum a primis principiis deductarum: ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum; sed acquiritur habitus eorum, quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent.

In ll. Sent. Prol. q. 1. a. 3. sol. 2.

diese Gewißheit komme dem Glauben und nicht dem Wissen zu gute, ganz und gar unstatthaft. Denn das Wissen, von dessen Vorzügen man redet, ist ja eben jenes, das den Glauben zur Grundlage hat, und nichts anderes will man, diese Vorzüge behauptend, sagen, als daß der Mensch, wenn er außer seinen natürlichen Anlagen das Licht des Glaubens empfängt, dadurch zu einem höheren Erkennen befähigt werde.

514. Aber, heißt es, wenn dieses Wissen den Glauben als eine besondere übernatürliche Gabe voraussetzt, so können auch seine Vorzüge nur Geltung und Bedeutung für die Glaubenden haben; während die Philosophie, was sie lehrt, auf allgemein gültige Gründe stützt. Weil also eben diese allgemeine Gültigkeit der Wissenschaft wesentlich ist; so läßt sich nicht läugnen, daß die Theologie als Wissenschaft betrachtet der Philosophie nachsteht.

Die allgemeine Gültigkeit, welche der Wissenschaft wesentlich ist, antworten wir, besteht darin, daß ihre Lehren auf Gründen ruhen, welche jeden, der sie einzusehen im Stande ist, überzeugen müssen; keinesweges aber darin, daß sie nur solches vortrage, was jedes vernünftige Wesen zu erfassen und aus seinen Gründen zu begreifen fähig ist. Oder würde nicht, wenn man dieses letztere behauptete, folgen, daß auch die Wissenschaft der reinen Geister und noch viel mehr die Wissenschaft Gottes der menschlichen Philosophie nachstehe? Wäre also die Theologie, weil sie den Glauben voraussetzt, wirklich nur für eine Klasse von Menschen; so würden diese, welche Gott bevorzugt hätte, dennoch mit Recht sich eines Wissens rühmen können, das über das gemein menschliche erhaben wäre. Aber es ist dem nicht so. Die christliche Offenbarung ist so beschaffen, daß ihre Glaubwürdigkeit allen, die sie mit aufrichtigem Ernste betrachten, einleuchten muß; keinem aber, als dem ihm widerstrebenden, versagt Gott die Gabe, durch die sie an sein Wort sich hingeben, und mit ihm jenen höheren Lebensverkehr, der im Glauben seinen Anfang hat, eingehen können. Die Theologie hat also nicht bloß ihrem Inhalte nach allgemeine Gültigkeit, sondern ist auch ebensowohl als die Philosophie geeignet, unter den Menschen allgemein verbreitet zu werden. Ihre Quelle, die Offenbarung, liegt zwar nicht wie die Schöpfung und das menschliche Leben vor aller Augen dar, ist aber doch allen, die wollen, erkennbar; und ihr

inneres Prinzip, der Glaube, ist zwar nicht wie das Prinzip der Philosophie, die Vernunft, allen angeboren, allen jedoch erreichbar: dies vorausgesetzt, bedarf es aber, um zum theologischen Wissen zu gelangen, nur jenes Nachdenkens, ohne welches auch die Philosophie nicht zu Stande kommt.

Aus dem, was wir so eben über die Quelle und das Prinzip der Theologie in Erinnerung gebracht haben, ersieht man leicht, was auf den letzten Einwurf zu erwiedern ist. Es sei kein Vorzug der Theologie, sagte man, daß sie vom übernatürlichen Lichte unterstützt werde: denn der Mensch könne sich ebensowohl bei philosophischer Forschung der göttlichen Erleuchtung erfreuen. Das übernatürliche Licht, dessen sich die Theologie als eines Vorzugs rühmt, ist nicht jene Gnadenwirkung, durch welche Gott uns beisteht, die Fähigkeiten unseres Geistes in ihm wohlgefälliger Weise zu gebrauchen; es ist das göttliche Wort, welches uns von außen verkündigt wird, und die Gnade des Glaubens, durch welche wir dem Worte Gottes mit voller Hingebung anhangen. Wenn aber der Denkende von diesem doppelten übernatürlichen Lichte geleitet wird, d. h. wenn er vermöge des Glaubens aus der göttlichen Offenbarung schöpft; so hört seine Forschung auf, eine philosophische zu sein.

II.

Von der Dienstbarkeit der weltlichen Wissenschaften.

515. Man hat es stets als ein großes Verdienst des Aristoteles anerkannt, die philosophische Betrachtung über das ganze Gebiet des menschlichen Wissens ausgedehnt, und zuerst sämmtliche Zweige der Philosophie nach strenger Methode behandelt, und zu einem Ganzen geordnet zu haben. Es war also zu erwarten, daß er auch das Verhältniß der Wissenschaften zu einander zum Gegenstande seiner Untersuchung machen würde. Das Ergebniß dieser Untersuchung war, daß der Metaphysik und insbesondere der Lehre von Gott der Vorrang gebühre. Dieser Vorrang besteht ihm zufolge darin, daß diese Wissenschaft nicht bloß als die würdigste und beste zu betrachten, sondern auch als eine Fürstinn und Leiterinn, der

alle anderen folgen und nicht widersprechen müssen, anzuerkennen ist[1]). — Die Scholastiker — und vor ihnen mehrere Väter der Kirche[2]) — giengen in diese Ansicht ein, folgerten aber aus derselben, daß nunmehr, da es Gott gefallen, uns selbst über die göttlichen Dinge zu belehren, die auf diese Offenbarung gegründete Wissenschaft jenen Vorrang in Anspruch nehmen müsse.

Weßhalb Aristoteles denselben der Metaphysik zuerkennt, ersieht man aus den Gründen, durch die er darthut, daß diese vor allen anderen Wissenschaften den Namen der Weisheit verdiene. Als Wissenschaft des Immateriellen ist sie von weitestem Umfange, nicht wegen der Menge des Einzelnen, das sie umfasse, sondern weil sie die ersten Ursachen von allem, nämlich die höchsten Gesetze und Gründe des Seins, die reinen Geister und vor allem Gott betrachtet. Sie hat also auch das, was am schwierigsten zu erkennen ist, zum Inhalt. Ueberdies ist das Wissen der höchsten Ursachen das zuverlässigste; denn je größer die Menge des Besondern ist, aus dem die Erkenntniß hervorgeht, desto unsicherer ist diese. Ferner sind alle anderen Wissenschaften entweder auf praktische Zwecke gerichtet, oder wenn sie nichts anderes als die Erkenntniß erzielen, wie Stufen, über welche der menschliche Geist zum Wissen der höchsten Ursachen emporsteigt, in dem allein er zur Ruhe kommt. Nur dies Wissen also, welches das Wissenswürdigste zum Gegenstande hat, wird seiner selbst wegen begehrt. Eben dies Wissenswürdigste ist endlich auch das höchste Gut, der Endzweck aller Dinge. Jene Wissenschaft aber, welche diesen zum eigenthümlichen Gegenstande hat, muß wie das Haupt und die Lenkerinn aller übrigen sein[3]).

516. Alles dies nun, was Aristoteles von der Metaphysik sagt, ist, wie wir gesehen haben, in viel höherem Sinne von der Wissenschaft des Glaubens wahr. Sie hat ganz vorzüglich Gott

---

1) Ἡ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη, καὶ ᾗ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη. τούτου γὰρ ἕνεκα τἄλλα· ἡ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων καί τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι, ἡ τῆς ουσίας ἂν εἴη τοιαύτη.
Metaph. l. 3. (al. 2.) c. 2.

2) Cf. Clemens. De scholasticorum sententia. p. 3. Denzinger. Bd. 2. S. 565.

3) Metaph. l. 1. c. 2.

zu ihrem Gegenstand; erkennt ihn aber nicht nur, wie er aus den Geschöpfen, sondern auch, wie er nur von sich und von anderen durch seine Offenbarung erkannt werden kann; und daher hat sie nicht nur das Schwierigste, was die Vernunft zu erkennen vermag, sondern auch solches, was über die Vernunft durchaus erhaben ist, zum Inhalte. Was aber die Gewißheit betrifft, so ist zwar die Metaphysik, so lange sie nur die höchsten und abstracten Grundsätze betrachtet, die zuverlässigste unter allen menschlichen Wissenschaften; aber in Betreff der Erkenntniß Gottes läßt sich dies ohne Beschränkung nicht behaupten. Zwar ist auch die natürliche Theologie in sich betrachtet die gewisseste der philosophischen Disciplinen, und würde, wenn sie in ihrer Art vollendet wäre, die Gewißheit alles anderen Erkennens vermehren; aber wie sie von uns in diesem irdischen Leben ausgebildet werden kann, steht sie vielmehr an Gewißheit den niederen Wissenschaften nach. Der christlichen Theologie aber sind durch ihr Prinzip, den Glauben, eine Menge von Wahrheiten über Gott und seine Werke gewisser, als alle natürlichen Erkenntnisse. Wenn endlich die Metaphysik jenes Wissen erzielt, das dem Geiste seine höchste natürliche Vollkommenheit verleiht, und darum seiner selbst wegen gewollt wird; so führt die Theologie zu einem Erkennen, das den geschaffenen Geist über seine Natur erhebt, und das nur, weil Gott es verheißen hat, Gegenstand des vernünftigen Begehrens sein kann. Sie hat also auch Gott nicht bloß als das Ziel der natürlichen Ordnung der Dinge, sondern auch als den Endzweck aller seiner übernatürlichen Werke und Veranstaltungen zu ihrem eigentlichsten Gegenstand. Denn dieser Endzweck ist die Enthüllung des innern Lebens der Gottheit, des Geheimnisses der Dreifaltigkeit.

Wie nun, schließt der h. Thomas, aus diesen Gründen die heilige Wissenschaft vor allen andern im eigentlichsten Sinne W e i s h e i t ist; so sind ihr auch alle übrigen Wissenschaften unterzuordnen. Denn sie betrachtet den höchsten Zweck und die höchste Ursache; nach dem höchsten Zwecke aber ist alles zu ordnen, und nach der höchsten Ursache alles zu beurtheilen[1]). — Hiemit sind die beiden Punkte,

---

1) Haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim

die wir näher zu betrachten haben, angedeutet. Die Unterordnung der natürlichen Wissenschaften unter die Wissenschaft des Glaubens besteht darin, daß diese sich erstlich jener zu ihrem Zwecke bedient, und zweitens über die Wahrheit ihres Inhaltes insofern entscheidet, als sie, was ihr widerspricht, für irrthümlich erklärt.

517. Was nun das Erstere anbelangt, so macht der heil. Thomas aufmerksam, daß wir dasselbe Verhältniß der Unterordnung auch in andern Wissenschaften und Künsten finden[1]). Der Medizin müssen die Botanik und Chemie, der Baukunst nicht nur die Handwerke, sondern auch die Malerei und Bildnerei dienen. Aus diesem Vergleiche erkennt man sofort, daß durch solche Unterordnung die Selbstständigkeit der dienenden Wissenschaften auf dem ihnen eigenen Gebiete nicht aufgehoben wird. Obgleich jene Künste, wenn sie zur Gestaltung eines Werkes zusammenwirken, derjenigen, welcher dies Werk als Ganzes angehört, dienen und in ihrer Wirksamkeit von ihr geleitet werden müssen; so hindert dies nicht, daß außer solcher Verbindung jede für sich ihre Werke frei und selbstständig schafft. Ebenso können Philosophie, Geschichte und alle anderen menschlichen Wissenschaften innerhalb des Gebietes der Theologie nur eine von dieser abhängige Thätigkeit haben, und nichtsdestoweniger außerhalb der Theologie jede auf ihrem eigenen Gebiete ihre besonderen Zwecke selbstständig verfolgen.

Innerhalb der Theologie aber können wir uns der natürlichen Wissenschaften in zweifacher Weise bedienen, indem wir nämlich entweder vermittelst ihrer Lehren aus den Glaubenswahrheiten anderes folgern, oder umgekehrt von natürlichen Erkenntnissen ausgehend etwas beweisen, was dem Zwecke der Theologie dienlich ist.

---

sapientis sit ordinare et judicare, judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur: ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis . . . . Ille igitur, qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur . . . . Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa: quia non tantum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile . . . . , sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem communicatum. S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 6.

1) l. c. et in ll. Sent. Prol. q. 1. a. 1.

Im ersteren Falle wird das natürliche Erkennen vom Glauben wie von einem höheren Prinzip durchdrungen: und obschon die Folgerungen, zu welchen wir auf diesem Wege gelangen, sehr oft nicht den Werth und Charakter der eigentlichen Glaubenslehren haben; so werden sie doch mit Recht wie einerseits von diesen, so andererseits von den Lehren der natürlichen Wissenschaften als theologische Sätze unterschieden (n. 294). Von ihren eigenen Erkenntnissen ausgehend dient die weltliche Wissenschaft der heiligen erstlich, indem sie die Wahrheiten, welche der Glaube voraussetzt, und vornehmlich die Thatsache der Offenbarung beweist; sodann durch Widerlegung alles dessen, was man in ihrem Namen wider den Inhalt der Offenbarung vorbringt; endlich auch dadurch, daß sie, so viel sie vermag, die geoffenbarten Lehren durch ihre Prinzipien begründet oder empfiehlt[1]).

518. Was will man nun sagen, wenn man das Verhältniß, worein sie durch diese ihre verschiedene Thätigkeit zur Theologie tritt, als ein Dienstverhältniß bezeichnet? Dieses, daß ihr Gebrauch in der Theologie zwar von Nutzen ist, daß sie jedoch für den höheren, der Theologie eigenen Zweck nichts aus sich, sondern nur unter dem Einfluß der Theologie zu leisten vermöge. Vorzüglich und am unmittelbarsten dienen die weltlichen Wissenschaften jenem Zwecke, wenn wir sie benutzen, um entweder den Inhalt der Offenbarung aufzuschließen, oder unsere Erkenntnisse vermittelst der Wahrheiten, die schon als geoffenbarte erkannt sind, zu erweitern. Es ist aber offenbar, daß sie für dieses eigentlich theologische Wissen nur insofern etwas vermögen, als sie dem Prinzip der Theologie, dem Glauben, welchen sie voraussetzen, unterworfen sind. — Wenn sie hingegen ohne Voraussetzung des Glaubens von ihren eigenen Prinzipien ausgehen; so bringen sie es, wie nützlich oder selbst nothwendig ihre Dienste übrigens sein mögen, nie zu einem theologischen Erkennen. Denn entweder sind sie bloß abwehrend, oder wenn sie auch die Glaubenslehren positiv begründen; so hat doch das Erkennen, welches sie erzeugen, weder die Gewißheit noch den übernatürlichen Werth, die dem theologischen eigen sind. Denn diese hangen durchaus vom Glauben, der Hingebung an die absolute sich uns offenbarende

1) S. Thom. Super Boeth. de Trin. q. 2. a. 3.

Wahrheit ab. Und von diesen Diensten insbesondere bemerkt der h. Thomas mit Recht, daß die Theologie ihrer nicht an sich, sondern nur unserer Schwäche wegen bedarf (n. 456).

519. Aber, dürfte man einwenden, von jenen Diensten, welche die menschlichen Wissenschaften in der Apologetik leisten, läßt sich doch dieses nicht behaupten. Denn wie der Glaube eine natürliche Erkenntniß Gottes und seiner Offenbarung voraussetzt, so auch die Wissenschaft des Glaubens eine wissenschaftliche Begründung jener Erkenntniß. Dieser also bedarf die Theologie. — Dem möge immer so sein, entgegnen wir; aber sie bedarf ihrer darum nicht wie einer Grundlage, die sie trage, noch wie einer Wurzel, aus der sie entstehe. So muß auch der intellectuellen Erkenntniß die sinnliche vorhergehen; aber darum gründet sie nicht in ihr, noch kann die sinnliche je den höheren Charakter der intellectuellen erhalten, es sei denn, daß sie in diese aufgenommen und von ihrem Prinzipe beherrscht werde. Die Sinnlichkeit muß entwickelt sein, damit die Vernunft thätig werde; aber diese bildet ihre Erkenntnisse bei Betrachtung des Sinnlichen vermöge des ihr inwohnenden höheren Prinzips. Hat sie aber die ersten ihr eigenen Erkenntnisse gewonnen: so kann sie durch diese sich der Wahrheit der sinnlichen versichern, und dadurch werden dann auch diese in das Gebiet des Denkens erhoben. In ähnlicher Weise geht dem Glauben die Erkenntniß, daß es recht und billig sei zu glauben, vorher: aber davon abgesehen, daß auch diese Erkenntniß, wenn sie auf den Ursprung des theologischen Glaubens Einfluß haben soll, durch das Licht der Gnade zu einer übernatürlichen werden muß, ist sie ja immer nur eine Bedingung und Vorbereitung des Glaubens. Wenn der Mensch ihr gemäß sich zu glauben entschließt, wird ihm die Gabe des h. Geistes verliehen, die das eigentliche Prinzip des Glaubens ist. Dies Prinzip ist von dem natürlichen Erkenntnißvermögen ebenso wohl, obgleich nicht in eben der Weise, wie die Vernunft von der Sinnlichkeit, verschieden. Zwar muß nun der Glaubende, indem er glaubt, dasselbe erkennen, was er vorher erkannte, nämlich die Offenbarung, der er glaubt; aber dies sein Erkennen ist, weil aus höherem Prinzip entsprungen, ein anderes. Ebenso legt also auch der Theologe in der Apologetik keineswegs den Grund zu seiner Wissenschaft, sondern rechtfertigt nur das Prinzip, von dem er ausgeht, den freien und übernatürlichen

Glauben, beweisend, daß es vernünftig und billig sei zu glauben. Dieser Glaube aber ist sein eigentlicher Grund, und darum verdankt er sein Erkennen nicht den apologetischen Beweisen, sondern der Offenbarung, der er glaubt, und dem Lichte der Gnade, durch das er glaubt.

III.

Von der Unterwerfung der weltlichen Wissenschaften unter das Urtheil der Theologie.

520. Mit vollster Uebereinstimmung leiteten die Gottesgelehrten unserer Kirche bis heute aus den Vorzügen der Theologie das Recht ab, über die Wahrheit dessen, was in anderen Wissenschaften gelehrt werde, ein entscheidendes Urtheil zu sprechen. Nicht so jedoch wurde dieses Vorrecht verstanden, als wenn alle Lehren der profanen Wissenschaften vor den Richterstuhl der Theologie zu bringen, und nur, wenn sie dort ihre Bestätigung fänden, als wahr anzuerkennen seien. Denn es giebt gar viele Gegenstände des menschlichen Forschens, über welche uns die Offenbarung keinen nähern Aufschluß giebt. Aber dieses Recht erkannte man der Wissenschaft des Glaubens zu, alles, was mit ihren Lehren streite, als falsch zu verwerfen[1]). Gebührt nun der Theologie ein solches Recht zu urtheilen, so entspricht demselben in den übrigen Wissenschaften auch die Pflicht, sich ihrem Urtheil zu unterwerfen. Dies aber stellt man in unsern Tagen in Abrede.

Eine Wissenschaft, heißt es, kann sich nur in Folge der Prinzipien, die sie anerkennt, unterwerfen. So müßte also die Philosophie, um sich der Theologie zu unterwerfen, die Prinzipien dieser, d. h. die Glaubenssätze anerkennen. Hieße dies aber nicht dasselbe, als sie müsse Theologie werden, und als die von dieser verschiedene Wissenschaft der Vernunft aufhören dazusein? Als solche nämlich kann sie nur das als Prinzip anerkennen, was der Vernunft einleuchtet. — Um so weniger aber kann die Theologie fordern, daß

---

1) Quidquid in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiae repugnans, totum condemnatur, ut falsum. S. Th. S. p. 1. q. 1. a. 6. ad 2.

die Philosophie sich selbst aufgebe, als sie ihr Dasein und ihre Berechtigung voraussetzen muß. Denn um in der ihr eigenen Weise, d. h. aus der Offenbarung durch das Denken zu erkennen, muß sie ja der Philosophie sich bedienen, und um ihr Prinzip, den Glauben, als ein vernunftgemäßes zu rechtfertigen, philosophische Beweise vorbringen. Sie kann also nur dasein, und ihr Recht dazusein nur vertheidigen unter der Bedingung, daß sie die Philosophie als eine Wissenschaft anerkennt, die nach eigenen Gesetzen verfahrend zur gewissen Erkenntniß der Wahrheit gelangt. — Endlich würde durch die Forderung, daß die Philosophie sich dem Urtheil der Theologie unterwerfe, wieder aufgehoben, was oben eingeräumt wurde, daß nämlich die menschlichen Wissenschaften deßhalb, weil sie innerhalb der Theologie dienstbar seien, nicht aufhörten, auf ihrem Gebiete frei und selbstständig zu sein.

521. Aber die Lehre der Vorzeit, um welche es sich hier handelt, ist zu fest gegründet, als daß sie durch solche Einwendungen erschüttert werden könnte. Der h. Thomas verweist für dieselbe auf jene Stelle des zweiten Korintherbriefes, an welcher der Apostel sagt, daß ihm mächtige Waffen gegeben seien, um die Gedanken und alles Hohe, daß sich wider die Erkenntniß Gottes auflehne, niederzureißen, und jeden Verstand gefangen zu nehmen unter den Gehorsam Christi[1]). Die Waffen des Apostels sind die, nicht durch menschliche Weisheit und Beredsamkeit, sondern durch die Wirkungen des h. Geistes überzeugende Predigt, und die Macht, durch die er überwältigt, das Ansehen des sich in solcher Predigt offenbarenden Gottes. Dieses Ansehen aber unterwirft nicht bloß die menschliche

---

1) Nam arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. 2. Cor. 10, 4. 5.

Das griechische *λογισμός*, welches die Vulgata hier durch consilium wiedergiebt, steht oft für *συλλογισμός*, und wird von den Vätern wie dieses dem Glauben, der auf Gott gestützt ist, entgegengesetzt z. B. *Ἐπεὶ ἀνεπίβατός ἐστι λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις τῆς ὑπερκειμένης φύσεως ἡ κατάληψις, τούτου χάριν ἡ πίστις ἀντὶ λογισμῶν γίνεται τοῖς ὑπὲρ λόγον καὶ κατάληψιν ἑαυτὴν ἐπεκτείνουσα.* S. Greg. Nyss. Paneg. in Greg. Thaum. c. 4.

Man bemerke, daß auch hier wiederum die Lehre von den Geheimnissen, als Wahrheiten, welche die Vernunft übersteigen, klar ausgesprochen ist.

Vernunft dem Worte Gottes, so daß sie fürwahrhält, was sie nicht zu fassen vermag; sondern es reißt auch zu Boden, was immer im menschlichen Denken dem Worte Gottes widerstreitet. — Keinen andern Sinn haben sowohl die älteren als die neueren Ausleger der Schrift in den Ausdrücken des Apostels gefunden, und diese sind an sich selbst so klar und bestimmt, daß sie kaum einer Auslegung bedürfen. So lange also die Kirche mit denselben Waffen ausgerüstet ist, so lange auch ihre Predigt sich als Gottes Wort vor uns offenbart; kann und muß sie fordern, daß alles, was ihrer Lehre widerstreitet, als falsch verworfen, und somit in keiner Wissenschaft vorgetragen werde.

Es giebt aber auch wohl kaum eine Wahrheit, welche lauter und öfter von allen Lehrern und Vätern der Kirche ausgesprochen wäre. Wir haben oben, was sie über den guten und schlechten Gebrauch der weltlichen Wissenschaft sagen, näher betrachtet (n. 68—80). Liegt aber alle diesem nicht der eine Gedanke zu Grunde, den schon Clemens der Alexandriner sehr scharf und bestimmt aussprach, daß wir im Worte Gottes die Norm haben, nach welcher wir in den Lehren der Menschen das Wahre vom Falschen unterscheiden müssen[1])? Und wodurch war die wahre Gnosis, welche sie beförderten, von der falschen, welche sie bekämpften, verschieden? Wer nach der Erkenntniß strebt, muß vor allem, was der apostolischen Ueberlieferung gemäß im Worte Gottes enthalten ist, mit frommen Glauben umfangen, und darf, um zu glauben, keinesweges vorher Einsicht fordern. Ebenso muß er aber auch alles, was dem Worte Gottes widerstreitet, als Irrthum fliehen, und darf, um es als solchen zu verwerfen, nicht warten, bis die menschliche Wissenschaft es als falsch erwiesen habe. — Auch der hl. Anselm, auf den man sich so gern für die falsch verstandene Freiheit der Wissenschaft beruft, bekennt sich sehr entschieden zu diesen Grundsätzen. Den ersteren wiederholt er in allen seinen Werken mit dem größten Nachdruck, und den andern spricht er ebenso scharf als der h. Thomas aus. Wenn es außer Zweifel ist, sagt er, daß die Offenbarung dem, was wir durch Vernunft zu erkennen meinen, widerspricht; so müssen wir überzeugt sein, daß solches auf keine Wahrheit gegründet ist, und es als falsch ver-

1) *Κυριώτεραν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καί ἐστιν αὐτῆς κριτήριον.* Str. IV. n. 4. p. 436.

werfen, so unwiderleglich uns auch der Beweis scheint, den wir dafür finden[1]).

Und wie wollte es anders sein, als daß in der Kirche zu jeder Zeit eine Wahrheit anerkannt worden, welche sich aus den ersten Grundsätzen des christlichen Glaubens unmittelbar ergiebt? Zu diesen Grundsätzen gehört ohne Zweifel, daß die Lehren des Christenthums von Gott geoffenbart, mithin Aussprüche der absoluten Wahrheit sind. Und dies könnten wir bekennen, und dennoch die Verpflichtung läugnen, alles, was mit ihnen in Widerspruch steht, als falsch zu verwerfen? Müßte doch, wer dessen sich weigerte, behaupten, daß etwas dem Glauben und der Theologie nach falsch, der Vernunft und Philosophie nach aber wahr, folglich ein und dasselbe zugleich wahr und falsch sein könne.

522. Aber wer läugnet, daß der Gläubige alles, was mit seinem Glauben streitet, als irrthümlich betrachten müsse? Was man behauptet, ist nur dies: Jede Wissenschaft hat ihre eigenen Prinzipien; nur nach diesen kann sie fürwahrhalten, verwerfen, zweifeln. Die Glaubenslehren können aber nicht zu Prinzipien der Vernunftwissenschaft werden, sondern nur das Denken und Dafürhalten des Gläubigen als solchen regeln. Deßhalb muß man die Wissenschaft von dem, der sie betreibt, die Philosophie vom Philosophen unterscheiden. Dieser mag, wenn er ein Gläubiger ist, sich den Lehren des Glaubens unterwerfen, die Philosophie kann es nicht.

Und was sollen wir aus dieser Unterscheidung, um von ihr zu beginnen, für das Benehmen, das der Philosoph zu beobachten habe, folgern? Was sich diesem nach den Gesetzen der Philosophie ergeben hat, das, sagt man, darf und soll er auch als solches, als Ergebniß menschlicher Forschung vortragen; möge es immer mit der Glaubenslehre nicht vereinbar sein. Ob er dann dieser sein subjectives Dafürhalten unterordnen wolle, das ist seine persönliche Angelegenheit. — Aber wie soll denn der Forscher, wenn er gläubig

---

1) Certus sum, si quid dico, quod S. Scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est: nec illud tenere volo, si cognovero.

Cur Deus homo. l. 1. c. 18.

Si S. Scriptura nostro sensui indubitanter repugnat: quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. De concord. grat. et lib. arb. q. 3. c. 6.

ist, und wie sollen alle Gläubige, welche mit den Ergebnissen seiner Forschung bekannt werden, über diese denken? Wenn sie es, ich will nicht sagen, für gewiß, sondern auch nur für möglich halten, daß dieselben wirklich nach den Gesetzen der Wissenschaft gewonnen seien; so bekennen sie sich dadurch zu dem Satze, daß etwas dem Worte Gottes widersprechen, und dennoch wahr sein könne. Wollen sie diesen Irrthum, der aller Vernunft Hohn spricht, vermeiden; so bleibt ihnen durchaus kein Ausweg, als für unzweifelhaft zu erklären, daß jene mit der Offenbarung streitenden Lehren nicht nach den Gesetzen der Wissenschaft gewonnen seien, was nichts anderes heißt, als daß der Forscher und die ihm beistimmen, sich geirrt haben. Und dies allein, nichts anderes liegt in der Lehre von der Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, der Philosophie unter die Theologie. Es handelt sich nicht darum, die Philosophie, d. h. den Inbegriff der Prinzipien, der Gesetze und der ihnen wahrhaft entsprechenden Lehren zu unterwerfen. Diese Philosophie ist in vollkommener Harmonie mit der ewigen Wahrheit, und deßhalb schon unterworfen. Es handelt sich darum, unsere Philosophie und unser Philosophiren zu unterwerfen.

523. Es ist aber befremdend, daß man in unsern Tagen viel und lebhaft über diese Frage streitend, der Lösung, welche sie längst auf dem letzten allgemeinen Conzil des Laterans gefunden, wenig oder gar nicht gedenkt. Wir haben auf diese Entscheidung schon zu anderm Zwecke hingewiesen (n. 94.). Die neuen Aristoteliker lehrten, nach den Grundsätzen ihres Meisters seien die Seelen der einzelnen Menschen nicht unsterblich; oder auch, es gebe nur eine Seele, die in allen Menschen lebe; und was immer hierüber die Offenbarung lehre, in der Philosophie seien jene Sätze wahr. In Folge dessen wird also mit Zustimmung des Conzils in der Bulle Leo's X. zuerst die kirchliche Lehre von der menschlichen Seele mit Zurückweisung auf die Beschlüsse des Viennensischen Kirchenrathes von neuem ausgesprochen, alsdann aber als ausdrückliche Entscheidung beigefügt: „weil das Wahre dem Wahren nicht widerspreche, so sei jede Behauptung, die der Wahrheit des erleuchteten Glaubens zuwiderlaufe, als irrthümlich anzusehen. Diejenigen aber, welche in Widerspruch hiermit Behauptungen, welche dem Glauben widerstreiten, als philosophische

Wahrheiten vortragen, sollen als solche, die Häresien verbreiten, betrachtet, gemieden und bestraft werden[1])." — Es läßt sich nun doch gewiß nicht läugnen, daß hier genau von demselben Fall die Rede ist, den wir betrachten. Jene Aristoteliker gaben die Meinungen von der Sterblichkeit und der numerischen Einheit der menschlichen Seele für Resultate der Wissenschaft aus (secundum saltem philosophiam id verum esse asseverant), und nahmen die Freiheit in Anspruch, sie als solche, von der Glaubenslehre absehend, vorzutragen. Die Kirche aber verwirft diese Freiheit, und entscheidet, daß jene, die sie üben, denen, die Häresien verbreiten, gleich zu achten seien. Alle nämlich, welche Irrthümer wider die Glaubenslehren für philosophische Wahrheiten halten, werden entweder die Glaubenslehren aufgeben, oder — was jedoch in der Wirklichkeit kaum mit Aufrichtigkeit geschehen möchte — der ebenfalls häretischen Meinung anhangen, es könne zwischen Vernunft und Offenbarung Widerspruch stattfinden.

„Aber wenn nun, auch bei redlichem Streben, keine anderen Resultate, als solche, die mit dem Glauben nicht übereinstimmen, gewonnen werden: was soll dann die Wissenschaft thun? sich zum Stillschweigen verurtheilen? auf die ihrem Fortschritt so förderliche Mittheilung verzichten?" Die Wissenschaft, erwiedern wir, kommt nie in diese Lage, sondern einzelne Menschen, welche die Wissen-

---

1) Cum diebus nostris (quod dolenter referimus) zizaniae seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent: contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus . . . . . . Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus: et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus: omnesque hujusmodi erroris assertionibus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminantes, per omnia ut detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus.

Con. Lat. V. Sess. 8. Bulla „Apostolici regiminis."

schaft betreiben. Diese aber sollen sich hüten, ihr Wissen für die Wissenschaft zu halten, und sich bemühen, was wahrhaft den Gesetzen der Wissenschaft entspricht, besser kennen zu lernen. Die Kirche schreibt in der Denkschrift, von der wir so eben redeten, den Lehrern der Philosophie vor, die vom heiligen Glauben abweichenden Sätze (nicht der Philosophie, sondern) der Philosophen ernstlich zu widerlegen, und zeigt ihnen den Weg an, auf welchem sie sich die hiezu nöthigen Kenntnisse erwerben können. Sie sollen sich nicht einseitig auf ihre Wissenschaft, sondern zugleich auf das Studium der Theologie verlegen[1]). — Uebrigens ist es etwas ganz anderes, Sätze, die mit geoffenbarten Lehren unvereinbar sind, für irrthümliche halten und erklären, und nur die Schwierigkeiten vorlegen, die man in ihrer Widerlegung findet; und etwas anderes, solche Sätze als Lehren irgend einer Wissenschaft behaupten, und mit Gründen für sie streiten. Bei dem ersteren Verfahren ist der Grundsatz, den wir vertheidigen, anerkannt; ob und wie weit es unter anderer Rücksicht zu mißbilligen sei, ist hier nicht der Ort zu untersuchen: das andere Verfahren muß in jedem, der glaubt, als unvernünftig erscheinen, und kann in einem Vereine von Gläubigen, wie die Kirche ist, unmöglich geduldet werden.

524. „Allein wenn die Kirche in Folge ihres Lehramtes die Macht hat zu urtheilen, und Unterwerfung unter ihr Urtheil zu fordern; haben deßhalb auch die Theologen das Recht, im Namen ihrer Wissenschaft ein solches Gericht zu üben?“ So fragt man; nicht anders als handelte es sich um ein Recht, das den Theologen den Philosophen gegenüber zustehe, und nicht vielmehr um einen Grundsatz über Theologie und Philosophie, dem gemäß alle Gläubigen über Ansichten, die man für wissenschaftlich begründet hält, zu urtheilen haben. Was versteht man unter Theologie, wenn nicht den Inbegriff der Wahrheiten, die aus der Offenbarung mit Gewißheit erkannt werden? So lange also, was Theologen lehren, weder durch eine ausdrückliche Entscheidung, noch auch durch die allgemeine Aufnahme in das gewöhnliche Lehramt der Kirche als eine durch die Offenbarung gewisse Wahrheit anerkannt ist; versteht sich von selbst, daß von keiner allgemeinen Pflicht der Unterwerfung

1) Siehe die Worte des Conziliums oben n. 94.

die Rede sein kann. Aus dem Grundsatz über die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie folgt in Betreff solcher Lehren nur, daß jener, welcher die Ueberzeugung gewinnt, daß sie durch das Wort Gottes gewiß sind, alle mit ihnen unvereinbaren Ansichten der Menschen, so gegründet sie ihm auch scheinen mögen, als Irrthümer betrachten muß. Oder war es nicht dies, was wir oben mit den so bestimmten Worten des h. Anselm erklärten?

Der vaticanische Kirchenrath erklärt, nach Erneuerung der obigen Entscheidung des lateranensischen Conzils, noch ausdrücklich, daß die Kirche von Gott das Recht und die Pflicht hat, über die Lehren, welche im Namen der weltlichen Wissenschaft geltend gemacht werden, ein richtendes Wort zu sprechen. Er fügt aber bei, daß die Christgläubigen verpflichtet sind, solche Meinungen, die als unvereinbar mit der Glaubenslehre erkannt werden, besonders wenn sie von der Kirche verworfen sind, nicht nur nicht als Sätze der Wissenschaft zu vertheidigen, sondern auch als Irrthümer, die durch den Schein der Wahrheit täuschen, anzusehen[1]). Indem also das Conzil sagt: „besonders wenn sie von der Kirche verworfen sind"; so giebt es deutlich genug zu verstehen, daß jene Pflicht nicht bloß in diesem Falle eintritt.

Wie nun aber auf diese Weise auch ohne die Dazwischenkunft der Kirche für Einzelne die Pflicht entstehen kann, auf das Ansehen der Offenbarung hin gewisse Meinungen aufzugeben: so sind auch Einzelne ohne Zweifel berechtigt, nach eben diesem Ansehen des göttlichen Wortes Lehren, die man im Namen der Wissenschaft geltend machen will, zu beurtheilen. Der Unterschied besteht darin, daß die Kirche sowohl in dem Urtheile, ob eine Wahrheit in der Offenbarung enthalten, als auch in jenem, ob eine Ansicht, welche man

---

1) Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit, fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam (Col. 2, 8). Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tanquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino.
Const. 1. de fide. c. 4.

für eine Lehre der Vernunft ausgiebt, mit dieser Wahrheit in Widerspruch sei, unfehlbar ist; keineswegs aber darin, daß der einzelne Forscher nicht nach demselben Grundsatze wie die Kirche urtheilen dürfe und müsse. Das einzige, was man fordern kann, ist, daß er ein derartiges Urtheil, so lange es durch das Ansehen der Kirche nicht verbürgt ist, auch nicht als solches aufdringen wolle. Aber Gelehrte, welche Meinungen nach den Quellen der Offenbarung oder den Entscheidungen der Kirche beurtheilen, des unwissenschaftlichen Verfahrens anklagen: heißt die Theologie als besondere Wissenschaft läugnen, und ihr Wesen ganz und gar verkennen. Denn wer ihr andere Prinzipien, nach denen sie zu urtheilen habe, geben will, der verkennt ihr Wesen, und läugnet, daß sie als Wissenschaft des Glaubens von den menschlichen Wissenschaften verschieden sei.

IV.

Prüfung der Gegengründe.

525. Nachdem wir gesehen haben, auf welchen Grund hin man die Unterordnung der weltlichen Wissenschaft unter die heilige fordert, und worin dieselbe besteht; bleibt uns noch übrig, die im Eingang des vorigen Abschnittes erwähnten Gegengründe zu prüfen. Der erste behauptet, der Philosophie zumuthen, daß sie sich der Theologie unterwerfe, sei dasselbe, wie fordern, daß sie ihre eigenen Prinzipien aufgebe, und jene der Theologie annehme. Man hat aber auch bald die Vorzeit bald ihre Vertheidiger in der Gegenwart angeklagt, die Unterscheidung der Wissenschaften durch ihre Prinzipien überhaupt zu verkennen, und deßhalb der Philosophie theologische Grundsätze zum Nachtheile der einen wie der andern Wissenschaft aufzudringen. Beginnen wir also von dieser Beschuldigung.

Daß die menschlichen Wissenschaften ihre eigenen Prinzipien haben, und sie nicht von der Theologie empfangen, lehrt der heil. Thomas eben dort, wo er dieser das Recht zuerkennt, über die vorgeblichen Resultate jener zu urtheilen. Eben darin ist das Verhältniß der weltlichen Wissenschaften zur Theologie von dem Verhältniß der verschiedenen philosophischen Disziplinen zur Metaphysik ver-

schieden. Die Prinzipien aller natürlichen Wissenschaften sind entweder durch sich selbst einleuchtend, oder werden in einer andern Wissenschaft bewiesen. Insofern also die höchsten Prinzipien, durch welche sich die übrigen begründen lassen, der Metaphysik eigen sind; läßt sich sagen, daß aus dieser die andern philosophischen Wissenschaften ihre Prinzipien empfangen. Es ist aber allen natürlichen Wissenschaften, eben deßhalb, weil sie natürlich sind, wesentlich, auf Wahrheiten, die der Vernunft einleuchten, zurückgeführt zu werden. Da es also im Gegentheil der Theologie eigen ist, aus der Offenbarung zu erkennen, und folglich ihr Fürwahrhalten nicht auf menschliche Einsicht, sondern auf Gottes Ansehen zu stützen; so kann sie zwar über den Inhalt der menschlichen Wissenschaften, insofern er in das Gebiet der Offenbarung reicht, ein Urtheil fällen, aber denselben keine Prinzipien geben[1]).

526. Wer immer die Untersuchungen der übrigen Theologen, auf die wir oben verwiesen haben, nachsehen will; kann sich leicht überzeugen, daß diese Grundsätze des h. Thomas allgemein anerkannt waren. Von denselben wich man aber dadurch nicht ab, wenn man auch in philosophischen Werken oftmals der Offenbarung entlehnte Beweise anführte. Pflegte man ja auch in der Theologie geoffenbarte Lehren, die der Vernunft erkennbar sind, aus dieser zu beweisen. Aber wie man dies nicht that, ohne mit dem h. Thomas zu erklären, daß solche Beweise die der Theologie eigene Gewißheit nicht gewähren, und nur darum eingeflochten werden, weil die natürliche Erkenntniß zu der übernatürlichen hinleite: ebenso unterließ man es in der Philosophie nicht, zwischen den Beweisen, die dieser eigenthümlich sind, und jenen, welche man ihnen aus der Offenbarung beifügte, zu unterscheiden, und beabsichtigte durch die letzteren gewiß nicht, die Philosophie als solche zu vervollkommnen, sondern dem Leser zu nützen, oder auch ihn wider Gefahren zu sichern. Es ist nämlich von großem Nutzen, die Uebereinstimmung der Vernunft

1) Aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiae cognitio est, quae est per revelationem, non autem, quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam, probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. S. p. 1. q. 1. a. 6. ad 2.

und Offenbarung nachzuweisen; und nicht selten sind die philosophischen Beweisführungen auch in Fragen von Bedeutung weniger befriedigend. Wenn man aber in dem Leser die Ueberzeugung von dem, was zu beweisen war, durch theologische Gründe zu festigen suchte; so wußte man doch sehr wohl, daß durch diese die philosophischen Gründe an Kraft zu beweisen nicht zunähmen.

Es giebt ferner Wahrheiten, die zwar an sich betrachtet der natürlichen Ordnung angehören, aber dennoch von der menschlichen Vernunft entweder gar nicht oder nur mit Unsicherheit und Unbestimmtheit erkannt werden. Sie gehören der natürlichen Ordnung an, weil ein geschaffener Geist aus dem, was er in sich und in anderen Geschöpfen erkennt, sie erschließen könnte; sie werden aber von uns gar nicht oder nur unvollkommen erkannt, weil unsere Erfahrung beschränkt und das Licht unserer Vernunft schwach ist. Wenn wir nun über solche Wahrheiten entweder in der göttlichen Offenbarung ausdrückliche Aufschlüsse finden, oder diese uns durch Nachdenken über andere geoffenbarte Lehren verschaffen; so werden unsere Erkenntnisse innerhalb des Gebietes der Philosophie durch die Theologie erweitert. Es leuchtet aber ein und braucht kaum bemerkt zu werden, daß solche Erkenntnisse zwar in sich und ihrem Inhalte nach betrachtet, zur Philosophie als der Wissenschaft der Vernunft gehören, für uns aber, wenn wir sie aus der Offenbarung schöpfen, nicht philosophische, sondern theologische Erkenntnisse sind. — Und wenn man in der Vorzeit hierüber nicht also gedacht hätte, warum denn begegnen wir in so vielen ihrer Untersuchungen der Frage, ob die Lehre, um die es sich handele, überhaupt ohne göttliche Offenbarung erkennbar, oder ob die Vernunftbeweise, welche man für dieselbe zu führen pflege, befriedigend seien? Wenn immer, so wird vorzüglich bei solcher Gelegenheit mit Sorgfalt alles, was der Glaubenslehre entlehnt ist, aus der Beweisführung entfernt, und mit Schärfe untersucht, ob die Vernunft von den ihr einleuchtenden Anfängen des Denkens mit strenger Folgerichtigkeit zur Erkenntniß der vorliegenden Wahrheit führe. Auch dann also, wenn sie den Gegenstand gemein hatten, unterschied man Theologie und Philosophie nach dem Prinzip, wodurch der Gegenstand erkannt wird[1]).

1) Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat Astrologus et Naturalis (— Physi-

527. Aber fordert man denn nicht von der Philosophie, den Glauben als Prinzip anzuerkennen, wenn man ihr vorschreibt, sich der Theologie zu unterwerfen? Man fordert von ihr, die Glaubenslehre als Norm anzuerkennen, nach welcher sie die Ergebnisse ihrer Forschung prüfe; aber keinesweges als Erkenntnißquelle, aus der sie schöpfe. Verfahren wir nicht ebenso in andern Wissenschaften? Wenn z. B. ein Mathematiker durch seine Beweise und Berechnungen zu einem Ergebniß gelangt, das in der Anwendung sich als falsch erweist; so wird er mit größerer Sorgfalt jene seine Beweise und Berechnungen untersuchen: — aber zu welchem Ende? Um zu finden, wo er geirrt; denn daß er geirrt, davon ist er durch die Anwendung vollkommen gewiß. Und wenn er auch nach wiederholter Prüfung seinen Irrthum nicht entdeckte, würde er doch, wofern nur die Erfahrung, durch welche das Ergebniß seiner Berechnung widerlegt wird, außer Zweifel ist, nicht aufhören, dafür zu halten, daß er sich geirrt. Müßte er aber deßhalb an seiner Wissenschaft irre werden? Gewiß nicht. Er darf vollkommen überzeugt sein, daß zwischen ihr und der Erfahrung kein Widerspruch besteht; möge es gleich im gegebenen Falle ihm nicht gelingen, den Schein des Widerspruches zu zerstören. — Aber wenn er nun das Ergebniß seiner Berechnung aufgebend, statt desselben die Thatsache, welche durch die Beobachtung gewiß ist, als Wahrheit anerkennt; dringt er damit der Mathematik die Prinzipien der Erfahrung auf? Wenn er so unvernünftig wäre, was bis dahin nur durch diese gewiß ist, ohne weiters auch für eine Lehre der Mathematik auszugeben, dann freilich; aber sonst wahrlich nicht.

Warum kann und muß er aber so, wie wir gesagt haben, verfahren? Weil seine Vernunft außer den Prinzipien der Mathematik auch jene der Erfahrung anerkennt, und sehr wohl einsieht,

---

cus —), puta quod terra est rotunda: sed Astrologus per medium mathematicum, i. e. a materia abstractum; Naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet, de eisdem, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur. S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 1. d. 2.

daß durch diese gewiß sein kann, was durch jene nicht erwiesen noch zu erweisen ist, ja was von ihnen so fern liegt, daß es schwer fällt, auch nur die Verträglichkeit mit ihnen darzuthun; wie auch umgekehrt gar vieles durch die Prinzipien der Mathematik außer allem Zweifel ist, was durch die Erfahrung noch nicht bestätigt ist und nie bestätigt werden wird. Nun wohlan, auch die gläubige Vernunft hat außer den Prinzipien der Philosophie, jene der Theologie. Sie kann durch die ersteren vieles mit Gewißheit erkennen, was ihr die anderen nicht bestätigen, weil die Offenbarung davon schweigt; aber es kann ihr auch durch diese manches gewiß werden, was durch die Prinzipien der Philosophie nicht nur nicht zu erhärten ist, sondern auch mit denselben in einem scheinbaren Widerspruch steht. Wenn also derjenige, welchem es nicht gelingt, diesen zu heben, in der Weise, wie oben gesagt wurde, zu Werke geht; so vermengt er deßhalb die Prinzipien der Philosophie und Theologie ebenso wenig, als der Mathematiker, welcher in dem erklärten Falle Thatsachen anerkennt, die Prinzipien seiner Wissenschaft und der Erfahrung vermengt.

Die Erfahrung kann demnach sehr oft dem Denkenden ein Prüfstein seiner Forschung sein; Quelle aber wird sie ihm nur dann, wann er aus ihrem Gebiete Erkenntnisse aufnimmt, von denen aus er zu ferneren Aufschlüssen fortschreitet. In solchem Fall wird aber auch die reine Wissenschaft zur angewandten, die Mathematik z. B. zur Astronomie. Ebenso hört die Thätigkeit der Vernunft dann und nur dann auf, eine philosophische zu sein, und wird zur theologischen, wenn sie von Lehren des Glaubens als Anfängen des Denkens ausgeht, oder dieselben wie immer in ihre Schlußfolgen verflicht; keineswegs aber, wenn sie nach denselben über das, was sie aus den ihr eigenen Anfängen glaubt gewonnen zu haben, urtheilt.

528. Wohl; doch kann, wie oben gesagt wurde, die Vernunft dies nur, weil sie außer den philosophischen auch die theologischen Prinzipien anerkennt. Wie kommt sie aber dazu? Offenbar nicht ohne Philosophie. Denn wie der Glaube das natürliche Erkennen, so setzt die Theologie die Philosophie voraus. Die Vernunft kann demnach die Prinzipien der Theologie nicht anerkennen, ohne bereits ihrer philosophischen Erkenntnisse gewiß zu sein: wie soll sie also

diese hintennach wiederum dem Urtheil der Theologie unterwerfen? — Dies die zweite der oben erwähnten Einreden. —

Wir entgegnen, daß der Grundsatz von der Unterordnung der Philosophie unter die Theologie nicht die Unsicherheit alles philosophischen Erkennens, sondern nur die Möglichkeit, daß Philosophirende in manchen Stücken sich täuschen, voraussetzt. Wenn wir wider den Traditionalismus darauf dringen mußten, daß es nicht dasselbe ist, die menschliche Vernunft für fehlbar, und sie in allem für unsicher zu erklären; so müssen wir auch hier hervorheben, daß die Vernunft, weil sie manches mit Gewißheit erkennt, deßhalb nicht in allem vor Irrthum gesichert ist. Es kann also die Theologie sehr wohl annehmen, daß die philosophirende Vernunft die göttliche Offenbarung mit aller Gewißheit erkenne, und dennoch behaupten, daß sie in derselben eine Norm, nach welcher sie die Ergebnisse ihres Forschens beurtheile, empfange.

529. Allein wenn die Theologie alle jene Erkenntnisse als zuverlässig voraussetzen muß, deren sie, um die Göttlichkeit des Christenthums darzuthun, bedarf; so muß sie die ganze Philosophie als eine schon vollendete Wissenschaft voraussetzen. Läßt man also die Pflicht, im göttlichen Worte einen Leitstern anzuerkennen, für die philosophirende Vernunft erst entstehen, nachdem diese in ihrer Weise die Offenbarung erkannt hat; so läßt man sie entstehen, wann ihre Ausübung zwecklos geworden ist. Zudem dürfte man bei solchem Eingeständniß nicht mehr den Grundsatz geltend machen wollen, der christliche Forscher habe von vornherein die Offenbarung als Norm zu betrachten. —

Wenn man, antworten wir, die Wahrheiten, welche die Apologetik aus der Philosophie voraussetzt, in sich oder auch in ihrem Verhältnisse zu unserm sittlichen und religiösen Leben betrachtet; so sind sie ohne Zweifel von großer Bedeutung; auch läßt sich immer behaupten, daß sie einen großen Theil dessen bilden, was die Vernunft ohne Offenbarung mit Klarheit und Leichtigkeit erkennt: aber ganz anders verhält sich die Sache, wenn wir sie mit dem vergleichen, worauf die menschliche Forschung sich ausdehnen kann und wirklich ausdehnt. Man stelle nur, was wir, um glauben zu können, von Gott wissen müssen, mit dem zusammen, was in das Gebiet der natürlichen Theologie oder Theodicee gehört: wie viele Fragen über

die Welt und den Menschen untersucht die Philosophie, von welchen die Apologetik absehen kann! Nun kommt hiezu noch, daß es verschiedene Weisen giebt, jene Wahrheiten zu begründen, und die entgegengesetzten Irrthümer zu bekämpfen. Obgleich wir also, bevor wir glauben, manche Wahrheiten mit Sicherheit erkannt haben müssen; so folgt keinesweges, daß wir mit derselben Sicherheit in ihrer mannigfachen Behandlung voranschreiten. Um einzusehen, wie sehr wir in solchen wissenschaftlichen Erörterungen einer höheren Norm bedürfen können, erinnere man sich, daß selbst über ontologische Lehren, z. B. wie sich die Natur zur Persönlichkeit, die Quantität zum Körper verhalte, die Meinungen der Philosophen durch die Offenbarung berichtigt worden sind. —

530. Was aber jenen Grundsatz angeht, der christliche Denker müsse von Anfang an das göttliche Wort als höchste Norm seines Fürwahrhaltens betrachten, so kann derselbe in doppelter Weise verstanden werden. Man kann damit sagen wollen, ein gläubiger Denker müsse auch in der Philosophie die Wahrheit des Christenthums voraussetzen, und über philosophische Fragen nach dem göttlichen Worte entscheiden. Das stände dann freilich mit dem, was wir oben sagten, in Widerspruch. Aber wer hat es je behauptet? Clemens, welchen man vorzüglich dessen anklagt, hatte doch — und zwar ebendort, wo er „zur Beseitigung aller Mißverständnisse seine Lehre über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie in klaren und bestimmten Sätzen zusammenfaßte[1]," — mit vielem Nachdruck erklärt, daß dieser Grundsatz „für die Wissenschaft offenbar nur Werth und Bedeutung habe unter der Voraussetzung, daß die als Auctorität angenommene und befolgte Offenbarung auch wirklich und wahrhaft göttliche Offenbarung sei, mithin unter der Voraussetzung, daß eine übernatürliche Offenbarung Gottes in der Geschichte nicht bloß thatsächlich stattgefunden habe, sondern auch als solche von dem Menschen mit Sicherheit erkannt, daß der Gehorsam, womit wir unsern Verstand unter den Glauben gefangen geben, von der Vernunft selbst als einen ihrer höchsten und vornehmsten Acte gebilligt werden könne[2]." Daß also in der Wissen-

---

1) Die Wahrheit u. s. w. S. 61. ff.
2) Ebend. S. 74. ff.

schaft die Offenbarung nicht von vornherein, sondern erst nachdem ihr Dasein wissenschaftlich erwiesen ist, als Norm gelten könne, versteht sich von selbst.

Demnach ist der christliche Denker keineswegs der Nothwendigkeit überhoben, wenn er auf die Offenbarung sich berufen will, für dieselbe einen Beweis zu liefern, der von den ersten Anfängen des Erkennens in strenger Folgerung bis zum Ende fortschreitet. Aber weil nun doch sein Glaube nicht von solcher wissenschaftlichen Erkenntniß abhängig ist; so darf er ohne Zweifel, schon während er diese sucht, ohne ihn je als Gewißheitsgrund geltend zu machen, von ihm sich leiten lassen, und nur in diesem Sinn sagt man, daß er die geoffenbarte Wahrheit von vornherein als Leitstern betrachte. Ist nun etwa eine solche Leitung für die Forschung ohne Vortheil? oder wird sie gar verhindern, daß der Forscher nach allen Gesetzen der Wissenschaft verfahre? Von neuem möchten wir hier an das Gleichniß eines Schülers erinnern, dem der Lehrer zur Seite steht, um ihn, wo er irregeführt wird, aufmerksam zu machen. Der Beweis, den auf diese Weise der Schüler nach wiederholten Versuchen findet, wird doch deßhalb nicht weniger wissenschaftlich sein. —

Allein man entgegnet, das sei ein blos erziehender und leitender Einfluß; durch den Grundsatz aber, welchen wir vertheidigen, werde ein auctoritativer behauptet, und wiederum wird hier namentlich Clemens beschuldigt. — Dieser nun behauptet allerdings, damit das Christenthum seinen wohlthätigen Einfluß auf die Wissenschaft übe, müsse es als Auctorität anerkannt sein; aber er fügt auch den Grund bei, „weil ohne Auctorität überhaupt keine Erziehung möglich ist[1].“ Und wird denn, um bei unserm Gleichniß zu bleiben, der Schüler vom Lehrer sich leiten lassen, wenn er ihm nicht vertraut? Freilich ist der Glaube, womit der Christ dem göttlichen Worte huldigt, von diesem Vertrauen sehr verschieden; aber dies ändert die Weise des Einflusses, wovon wir hier reden, nicht. Auch der auctoritative Einfluß nämlich kann ein doppelter sein. Der Schüler kann auf das Ansehen des Lehrers hin Sätze, deren Wahrheit er nicht einsieht, annehmen, und ihrer

1) A. a. O. S. 70.

sich, um anderes zu beweisen, bedienen: er kann aber auch durch das Ansehen des Lehrers bloß bewogen werden, was er glaubt erkannt zu haben, zu bezweifeln oder zu verwerfen, und deßhalb seine Versuche zu erneuern, bis er durch eigene Einsicht als wahr erkennt, was der Lehrer billigt. Daß nun der christliche Denker in der Philosphie sich nur in dieser zweiten Weise vom Ansehen der Offenbarung bestimmen lassen soll; haben wir, hat aber auch Clemens so oft, so nachdrücklich, so scharf ausgesprochen, daß es Staunen erregen muß, wie man das Gegentheil bald voraussetzen bald behaupten könne[1]).

531. Aber, wendet man ferner ein, es können ja doch im Denker, der im Interesse der Wissenschaft die Glaubensgründe untersucht, ebenso wohl als in jedem Gläubigen Gedanken auftauchen, die seine bisherige Ueberzeugung zu erschüttern drohen. In solchem Kampfe also darf, ja muß er vom methodischen zum wirklichen Zweifel übergehen.

Und was würde, wenn wir dieses einräumten, daraus wider den Grundsatz, den wir vertheidigen, folgen? Diesem gemäß kann, wer an das Christenthum glaubt, in keiner wissenschaftlichen Untersuchung, was mit der Lehre des Christenthums streitet, als Ergebniß wissenschaftlicher Forschung festhalten und vertheidigen. Es setzt also dieser Grundsatz den Glauben voraus, und nichts anderes würde sich aus der Einrede ergeben, als daß derselbe auf einen Denker, in dem sich jener Kampf erhöbe, keine Anwendung fände. — Allein wir können nicht einräumen, daß der Forscher im angegebenen Falle zum wirklichen Zweifel übergehen könne oder gar müsse. Denn es ist Lehre unserer Kirche, daß niemand, der einmal den Glauben hat, ohne Sünde von ihm läßt. Wer aber ernstlichen Zweifeln Raum giebt, der läßt vom Glauben. Jener Gelehrte also hat sich, wie jeder Christ, der wider den Glauben versucht wird, zu benehmen. Jedoch diese Pflicht wird nicht in Kraft des Grundsatzes, von dem hier die Rede ist, sondern aus andern Gründen, die wir später betrachten werden, behauptet; und nur in der Voraussetzung, daß jemand, dieser Pflicht nachkommend, den Glauben

---

1) A. a. O. S. 64. 68. 73.

in der Versuchung bewahrt habe, kann und muß er sich von jenem Grundsatze leiten lassen.

Uebrigens wird durch diese Einwendung klar erkannt, auf was es endlich in diesem Streite ankommt. Der gläubige Christ kann und soll in wissenschaftlichen Untersuchungen, auch in den apologetischen, so verfahren, als wenn, was er zu beweisen unternimmt, noch ungewiß wäre, und außerhalb der Theologie nicht durch das Prinzip dieser, den Glauben, sondern nur durch rein vernünftige Einsicht voranschreiten. Aber in die Untersuchung mit dem Vorsatz eingehen, auch das, was mit dem Christenthum streitet, für wahrzuhalten, wenn ihn sein Denken darauf führen werde: das kann er offenbar nur, wenn er bereits in seinem Glauben wankend geworden ist. Wer also behauptet, die Wissenschaft fordere, daß nicht bloß der, welcher noch nicht glaubt, oder nicht mehr glaubt, sondern jedweder Christ die apologetischen Untersuchungen in solcher Gemüthsverfassung beginne; der bekennt sich damit zum Grundsatz, den Hermes aufstellte, seine christlichen Zuhörer auffordernd, während der Untersuchung von allen Religionssystemen, nicht zwar im Leben, aber doch der innern Ueberzeugung nach sich loszusagen, um später sich demjenigen zuzuwenden, was die Vernunft als das einzig wahre erkennen werde[1]). Doch davon in der folgenden Abhandlung, wann vom Prinzip der neueren Wissenschaft die Rede sein wird: hier haben wir noch den letzten der oben erwähnten Einwürfe zu untersuchen.

532. Wenn man, hieß es in diesem, behaupte, daß die Ergebnisse der philosophischen Forschung an der Glaubenslehre zu prüfen seien; so nehme man dadurch der Philosophie jene Freiheit und Selbstständigkeit wieder, die man ihr doch auf ihrem Gebiete zugestanden, und wolle sie auch auf diesem dienstpflichtig machen: — um so mehr, als man dem Philosophen nicht nur verbiete, die Ergebnisse seiner Forschung, wenn sie mit der Glaubenslehre streiten, zu behaupten, sondern ihm auch zumuthe, sich die Gränzen, innerhalb welcher er sich bewegen dürfe, von der Theologie setzen zu lassen. Was nämlich diese für Geheimniß erklärt, das soll er sich nicht vermessen, beweisen und begreifen zu wollen. Wie wäre also

---

1) Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 224.

die Philosophie frei und selbstständig, indem sie einer Macht außer ihr unterworfen wäre?

Ohne Zweifel antworten wir, wird durch diese Pflicht der Unterwerfung, wie durch jede andere, die Freiheit beschränkt. Aber hat man etwa der Philosophie, sie für frei und selbstständig erklärend, eine unumschränkte Freiheit, eine absolute Selbstständigkeit zuerkannt? Wir sind in unserm ganzen innern und äußeren Leben einer Gesetzesmacht, die außer uns ist, unterworfen: nur Gott ist sich selbst Gesetz. Weil also der Philosoph deßhalb, weil er Philosoph ist, nicht aufhört Mensch zu sein; so kann er auch als Philosoph keine andere als eine menschliche Freiheit und Selbstständigkeit beanspruchen. Diese aber ist dem Gesetze, und zwar dem außer ihr liegenden Gesetze unterworfen. Wie also der Philosoph, was wir bei anderer Gelegenheit ausführlicher behandelt haben [1]), wenn ihn sein Denken zu Ergebnissen führt, die dem sittlichen und religiösen Bewußtsein, das allen Menschen gemeinsam ist, widerstreiten, verpflichtet ist, solche Ergebnisse als irrthümlich zu verwerfen; und wenn er statt dessen sie für Wahrheit ausgeben will, mit Fug und Recht von der menschlichen Gesellschaft eines Vergehens bezüchtigt wird: also ist auch der christliche Philosoph verpflichtet, jedes Ergebniß seines Forschens, das mit der Offenbarung streitet, zu verwerfen; und wenn er im Gegentheil es als Resultat der Wissenschaft, und folglich als Wahrheit ausgiebt, so muß ihn die christliche Gesellschaft eines Vergehens zeihen. Denn weil der Christ deßhalb, weil er philosophirt, nicht aufhört, Christ zu sein; so hört er auch nicht auf, den Gesetzen des Christenthums unterworfen zu sein. Welches ist aber das erste dieser Gesetze, wenn nicht, was Gott durch seine Kirche uns als seine Lehre verkündigt, als Wahrheit zu verehren, und was mit ihr streitet, als Irrthum zu verwerfen?

533. Nicht mit Unrecht hat man hier an die Familie erinnert, die ungeachtet ihrer Freiheit und Selbstständigkeit dem Staate unterworfen, und seinen Gesetzen Gehorsam schuldig ist; wie auch der Staat, seitdem es Gott gefallen hat, die Kirche auf Erden zu gründen, dieser als einer höheren Gesellschaft sich unterordnen, und ihren Gesetzen Folge leisten muß. Woher denn der menschlichen Wissenschaft, oder vielmehr der Gelehrtenrepublik allein der Vorzug, nur

1) Phil. der Vorz. Bd. 1 n. 225 ff.

ihre eigenen Gesetze anzuerkennen? — „Sie hat ihre Rechte und ihre Gesetze durch die Natur, und folglich von Gott.“ Wohl, aber ist dies nicht auch von der Familie, ist es nicht vom Staate wahr? ja, giebt es irgend einen Menschen, der nicht von sich dasselbe sagen, und darum Freiheit und Selbstständigkeit beanspruchen könnte und müßte? Weßhalb aber ist er nichtsdestoweniger Gesetzen und Mächten, die außer ihm sind, unterworfen? Weil ihm durch eben die Natur, die ihm Rechte gab, auch Pflichten auferlegt sind, und derselbe Gott, der ihn frei und selbstständig erschuf, seine Freiheit und Selbstständigkeit beschränkte. Nun, eben dies gilt von der Wissenschaft. Weil jede Vernunft eine Sphäre hat, in der sie ohne Irrthum und mit dem Bewußtsein dieser Irrthumslosigkeit erkennt; so ist der Mensch durch seine vernünftige Natur zu einem freien und selbstständigen Wissen befähigt und berechtigt: aber weil jene Sphäre für die menschliche Vernunft eine endliche ist, so ist dem Menschen durch jene seine Natur auch die Pflicht auferlegt, wenn ihm die Wahrheit auf anderm Wege als dem des eigenen Denkens entgegentritt, sie anzuerkennen; und Gott hat ihn, da er ihm die Fähigkeit, Wahres zu erkennen, verlieh, zugleich verpflichtet, ihn als die absolute Wahrheit zu verehren, und seinem Worte mit all seinem Denken sich zu unterwerfen.

Die Würde des Menschen als eines freien Wesens besteht nicht darin, keiner Gesetzesmacht außer ihm unterworfen zu sein, sondern ihr nicht blind unterworfen zu sein. Die Macht, die im Sittengesetz gebeut, folglich der Grund, durch den dies Gesetz Gesetz ist, liegt außer uns, in Gott: aber wir sind doch dieser Macht nur unterworfen dadurch, daß wir sie erkennen; und insofern liegt der Grund, weßhalb wir verpflichtet sind, in uns. Wir gehorchen, aber wir wissen wem, und dadurch ist unser Gehorsam geadelt. Ebenso unterwerfen wir uns, die Ergebnisse unsers Forschens an der Norm des Glaubens prüfend, einem Ansehen, das außer uns ist; aber unterwerfen uns nicht blind: denn wir wissen, wem wir glauben, und dadurch ist auch hier der Gehorsam geadelt.

534. „Demnach, redet man ein, könnte diese Pflicht der Unterwerfung doch wenigstens nur unter Gläubigen geltend gemacht werden; nun muß aber die Wissenschaft nach Grundsätzen, die für alle Menschen Gültigkeit haben, verfahren.“

Jene Pflicht setzt allerdings die Erkenntniß, daß Gott sich im Christenthum geoffenbart habe, voraus; erst aus dieser Erkenntniß entspringt sowohl die Pflicht zu glauben, als die Pflicht, das menschliche Wissen der geoffenbarten Lehre unterzuordnen. Aber daraus läßt sich mit nichten folgern, daß der Grundsatz, durch den sie ausgesprochen wird, keine allgemeine Gültigkeit habe. Wir sagten so eben, insofern liege der Grund, weßhalb wir verpflichtet sind, das Sittengesetz zu beobachten, in uns, als wir, um verpflichtet zu sein, das Gesetz erkennen müssen. Dies hindert aber nicht, daß das Gesetz selbst, d. i. die Ordnung der Dinge und die Macht, welche diese Ordnung zu achten gebeut, außer uns und unabhängig von unserm Erkennen da ist; und es bleibt immer wahr, daß alle Menschen diesem Gesetze unterworfen sind. Daraus, daß es seine Herrschaft über uns nur durch die Erkenntniß übt, folgt nichts anders, als daß, wer ohne seine Schuld es nicht erkännte, wegen Uebertretung desselben keines sittlichen Vergehens angeklagt werden könnte. Ebenso ist die Pflicht, das menschliche Wissen dem Worte Gottes unterzuordnen, durch die Thatsache, daß Gott zur Menschheit geredet hat, vorhanden; und daraus, daß diese Pflicht nur jene binden kann, welche die Thatsache der Offenbarung erkennen, läßt sich auch hier nur folgern, daß der, welchem ohne sein Verschulden die Offenbarung unbekannt bleibt, nicht strafbar ist, wenn er jener Pflicht nicht nachkommt; keineswegs aber, daß die Pflicht keine allgemeine Gültigkeit habe. Die Grundsätze, auf denen sie ruht, sind keine anderen, als daß Gottes Wort untrüglich ist, und daß eine Lehre, für deren göttlichen Ursprung Thatsachen sprechen, welche jeden verständigen Zweifel ausschließen, als Gottes Wort anzuerkennen ist. Diese beiden Sätze haben aber gewiß für alle Menschen gleiche Geltung. Nur jene also mögen durch solche Einreden in's Gedränge kommen, welche irriger Weise einräumen, daß für den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre kein derartiger Beweis möglich sei.

535. Welche andere Folge aber hat die Unterwerfung, von welcher wir reden, als daß wir nichts als Resultat der Wissenschaft festhalten, was nur Resultat unseres Denkens und Wissens, aber nicht Resultat der Wissenschaft ist? Oder wird etwa uns das Denken untersagt? Wir haben schon bemerkt, daß die Kirche, indem sie verbietet, was der Glaubenslehre widerstreitet, als eine philosophische

Lehre vorzutragen, zugleich den Lehrern der Philosophie zur Pflicht macht, solche vorgebliche philosophische Lehren nicht etwa bloß auf das Ansehen der Offenbarung hin zu verwerfen, sondern auch mit wissenschaftlichen Gründen zu widerlegen. Sie fordert also Unterwerfung unter das Ansehen Gottes, aber zugleich — von denen wenigstens, deren Beruf es erheischt, — wissenschaftliche Forschung. — Und was anders folgt aus der Lehre von den Geheimnissen des Glaubens? Wir hörten oben den h. Thomas mit dem h. Hilarius und allen Vätern der Kirche erklären, daß wir zwar überzeugt sein müssen, diese Wahrheiten weder beweisen noch begreifen zu können, daß es aber, diese Vermessenheit ausgeschlossen, heilsam und alles Lobes würdig ist, nach immer neuen und immer tieferen Aufschlüssen über dieselben zu ringen. Wer sich also dieser Forschung mit jener Ueberzeugung hingiebt, der wird sowohl den Inhalt solcher Glaubenslehren, als auch, was man zu ihrer Erklärung und Begründung sagt, um so schärfer und so lange prüfen, bis er einsieht, daß hier in der That kein Begreifen und kein Beweisen Statt findet. Eben dadurch aber wird er vor Irrthum geschützt, und in dem Erkennen, das möglich ist, immer weitergeführt.

Und weil hier die Rede von den Vortheilen ist, die der Wissenschaft durch ihre Unterwerfung unter die Glaubenslehre erwachsen; so sei es mir gestattet, mit den Worten eines Mannes zu schließen, der es wohl verdient hat, daß sein Andenken unter uns fortlebe.

„In einer dreifachen Weise,“ sagt Clemens[1]), „wirkt der Glaube und seine Wissenschaft fördernd auf die Weiterbildung, Befestigung und Vervollkommnung der Philosophie ein. 1) Er befreit die Vernunft von allen Finsternissen und Irrthümern, und erleuchtet, kräftigt und vervollkommnet sie in einer wunderbaren Weise mit der Erkenntniß der göttlichen Dinge. Er verscheucht also den Wahn- und Aberglauben und macht es in Verbindung mit der erlösenden und erneuernden Gnade Gottes auch der Vernunft möglich, sich von ihrem Falle zu erheben und ihren in Folge der Sünde verdunkelten Glanz und ihre verlorene Kraft wiederzugewinnen; mit Einem

---

1) Die Wahrheit in dem . . . . Streite über Philosophie und Theologie. S. 67.

Worte, er stellt im Menschen die ganze und reine Vernünftigkeit her, von welcher allein die Philosophie, als Vernunftwissenschaft, ihre höchste Ausbildung und Vollendung erwarten kann. 2) Er bietet der Vernunft eine Menge der wichtigsten Wahrheiten, zu denen sie durch sich selber kommen und die sie durch ihre eigene Kraft bewähren kann, theils ausdrücklich in seinen Lehren dar, theils setzt er sie stillschweigend voraus, und befähigt dadurch die Vernunft, diese Wahrheiten aus sich und durch sich selbst mit größerer Leichtigkeit, Klarheit, Sicherheit und in vollerem Umfange zu erkennen, als sie das ohne seinen Beistand vermag. 3) Die Glaubenswahrheiten im engeren Sinne, welche die Vernunft übersteigen, verbreiten wegen der innigen Verbindung, worin dem Plane der göttlichen Vorsehung gemäß die natürliche und die übernatürliche Ordnung der Dinge, die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und die Offenbarung Gottes in der Geschichte mit einander stehen, eine Fülle von Licht auch über die natürliche Ordnung und die derselben angehörigen Wahrheiten, und setzen dadurch den Philosophen, der mit ihnen bekannt und vertraut ist, in den Stand, auch innerhalb der Gränzen dieser letzteren Ordnung und vermittelst des bloßen Vernunftverfahrens eine Menge von Wahrheiten und Beziehungen zu entdecken oder deutlicher einzusehen, welche sich dem Auge desjenigen, dessen Gesichtskreis beschränkter ist, und der jenes helleren Lichtes entbehrt, entweder ganz entziehen, oder doch nur dunkel und mangelhaft zeigen."

„In allen diesen Fällen wird die Philosophie weder aus der Offenbarung mit einem Inhalte bereichert, den sie aus ihrer Quelle (der Vernunft und der vernünftigen Erfahrung) gar nicht zu schöpfen vermöchte, noch stützt und verschärft sie durch die Auctorität der Offenbarung ihre eigenen Ueberzeugungsgründe, noch macht sie den Glauben zum Prinzip ihrer Erkenntniß, noch viel weniger endlich wird der christliche Offenbarungsinhalt selbst, nämlich jener positive, die Vernunftwahrheit transcendirende Inhalt oder auch nur eine einzige Wahrheit desselben zu ihrem eigenen Wahrheitsgehalte."

Sechste Abhandlung.

Von dem Fortschritt der religiösen Erkenntniß.

536. Durch die Untersuchung, welche wir beginnen, werden wir auf jene mehr erwähnte Ansicht, die man über die neue Zeit und ihr Verhältniß zur Vergangenheit verbreitet hat, zurückgeführt. In der geistigen Bildung allmählig fortschreitend, soll die Menschheit mit dem Beginn der neuen Zeit wie zum Selbstbewußtsein erwacht, und seither bemüht sein, sich von den Ueberzeugungen, die bis dahin sie leiteten, Rechenschaft zu geben. Daraus erklärt und dadurch rechtfertigt man die beiden großen Fragen, welche unser Jahrhundert bewegen, wie nämlich die nun großjährigen Völker sich der fürstlichen Gewalt, und wie der mündig gewordene Denkgeist sich der christlichen Religion gegenüber zu verhalten habe. Inwiefern dieser Betrachtung der Geschichte eine Wahrheit zu Grunde liege, werden wir später erwägen; für jetzt genügt es, eine dreifache Lösung, welche die zweite uns zunächst angehende Frage gefunden hat, hervorzuheben. In der ersten wird das Verhältniß des denkenden Geistes zur Religion selbst bestimmt. Er soll von nun an den Inhalt des christlichen Bekenntnisses mit Freiheit prüfen, und dieser Prüfung zufolge entscheiden, in wie weit derselbe noch als Wahrheit anzuerkennen, oder in wie weit er, um der erleuchteten Wissenschaft zu entsprechen, umzuformen sei. Es leuchtet ein, daß jeder Christ mit dem Oberhaupte unserer Kirche diese Prüfung für ein verwegenes und gottloses Unterfangen erklären muß, und daß nur der zum vollen Unglauben ausgebildete Rationalismus ein Recht zu derselben sich bei-

messen kann [1]). Denn eine Religion, die man für Gottes Werk hielte, verbessern, und eine Lehre, die man als das Wort Gottes verehrte, umformen wollen, wäre gar abgeschmackt. — Aber Gott hat der Menschheit nicht bloß die Wahrheit verkündigen lassen, sondern auch ein Lehramt eingesetzt, das dieselbe getreu bewahre und unfehlbar deute. Die zweite Lösung also, welche unsere Frage gefunden, ist, daß der nunmehr befreite Geist unabhängig vom Ansehen der Kirche berechtigt sei, sich selbst die Offenbarung auszulegen; und es braucht nicht bemerkt zu werden, daß wie die erste Lösung nur im Rationalismus, so diese zweite nur im Protestantismus möglich war. — Innerhalb der katholischen Kirche jedoch huldigen gar manche der Ansicht, daß die alte Zeit die christliche Wahrheit, welche sie gläubig bekannte, weder in praktischer noch in theoretischer Hinsicht ihrem wahrem Gehalte nach aufzufassen gewußt, daß somit durch den Geist der neuen Zeit bei treuer Festhaltung am alten Glauben, eine gänzliche Umwandlung im Leben und in der Wissenschaft anzustreben sei. — Wie sehr auch diese Meinung noch von der katholischen Denkart abweicht, ist aus manchen Erlassen des h. Stuhles ersichtlich [2]).

Nichtsdestoweniger darf und muß ein Fortschritt der religiösen Erkenntniß, und zwar in jener dreifachen Rücksicht, von welcher die Rede war, behauptet werden. Zwar kann die göttliche Offenbarung von Menschen nicht vervollkommnet werden; dennoch war sie nicht von Anbeginn vollendet, sondern wurde im Laufe der Zeit allmählich zur Vollendung geführt. Ebenso gewiß ist, daß es in der Bestimmung ihres Inhalts durch die lehrende Kirche einen gewissen Fortschritt giebt. Noch viel weniger aber kann in Abrede gestellt wer-

---

1) Divinae revelationis inimici humanum progressum summis laudibus efferentes in catholicam religionem temerario plane ac sacrilego ausu illum inducere vellent, perinde ac si ipsa religio non Dei sed hominum opus esset, aut philosophicum aliquod inventum, quod humanis modis perfici queat. Pii IX. Encycl. d. 9. Nov. 1846.

In ganz ähnlicher Weise redet S. Vincentius Lirinensis Commonit. n. 26. Man vergleiche auch den Schluß der Const. I. des Vaticanums.

2) Sixtus V. Bulla de S. Bonav. (oben n. 39.) Pius VI. Bulla Auctorem fidei §. 76. Greg. XVI. Breve de Hermesii operibus. Pius IX. Epist. d. 21. Dec. 1863. Syllabus. XIII.

den, daß die Auffassung und wissenschaftliche Darstellung der geoffenbarten Wahrheit einer stets fortschreitenden Vervollkommnung fähig sind. Indeß hat man über diesen dreifachen Fortschritt nicht bloß Ansichten aufgestellt, welche der Lehre der Vorzeit widerstreiten, sondern wider diese zugleich Anklagen erhoben, die wir um so weniger umgehen dürfen, als sie vielumfassende Grundsätze betreffen.

Erstes Hauptstück.

Vom Fortschreiten der Offenbarung.

537. Auch wenn man unter Vervollkommnen kein Berichtigen, sondern nur ein Ausbilden und Fortführen versteht, bleibt es immer wahr, daß die geoffenbarte Religion durch menschliche Weisheit nie vervollkommnet werden kann. Zwar ist es nicht unmöglich, daß die Vernunft auch über die göttlichen Dinge erkenne, was nicht geoffenbart ist; aber solche Erkenntnisse könnten doch nimmer mit der geoffenbarten Religion, um sie auszubilden und weiterzuführen, zu einem Ganzen vereinigt werden. Ist es ja dieser wesentlich, daß ihre Lehre unmittelbar von Gott mitgetheilt, daß sie Wort Gottes sei, und von uns durch gläubige Hingebung an das Ansehen Gottes aufgenommen werde. Auch dieses finden wir in der päbstlichen Denkschrift, auf die wir oben verwiesen, ausgesprochen [1]. — Aber es fragt sich, ob, was durch Menschen nicht geschehen kann, durch Gott selbst geschehen sei und noch geschehe. So wenig Gott sich widersprechen kann, so wenig kann durch eine spätere Offenbarung die frühere berichtigt werden; aber nichts hindert, daß die spätere enthülle, was die frühere verborgen ließ, daß

1) Et sane cum sanctissima nostra religio non ab humana ratione fuerit inventa, sed a Deo hominibus clementissime patefacta, quisque vel facile intelligit, religionem ipsam ex ejusdem Dei loquentis auctoritate omnem suam vim acquirere, neque ab humana ratione deduci aut perfici unquam posse. Encycl. d. 9. Nov. 1846.

somit die Offenbarung selber fortschreite. Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, drei Zeiträume unterscheiden. Im ersten, — von der Schöpfung des Menschen bis zur Stiftung des alten Bundes, — wurde zwar die Uroffenbarung durch menschliche Ueberlieferung fortgepflanzt, aber es gab, so viel wir wissen, keine neuen Offenbarungen. Im alten Bund schritt die Offenbarung allmählig fort, bis sie in der Fülle der Zeiten, als Gott in seinem Sohne zu uns redete, vollendet wurde. In diesem letzten Zeitraum also, von der Predigt der Apostel bis zur Wiederkunft des Herrn sind keine Offenbarungen mehr zu erwarten.

I.

Von der Uroffenbarung bis zum alten Bunde.

538. Wenn man es verschmäht, über die Geschichte der Menschheit sich durch das Wort Gottes belehren zu lassen, kann man zu der Annahme verleitet werden, daß unser Geschlecht sich ursprünglich im Zustand der Rohheit befunden, und nur langsam sich zur Gesittung emporgearbeitet habe. Es leuchtet ein, daß diese Ansicht der rationalistischen Denkweise, nach welcher der Mensch ohne Dazwischenkunft Gottes durch natürliche Entwicklung zu aller Vollkommenheit gelangen soll, durchaus entspricht. Obschon aber dieselbe in der Geschichte einiger Völker, die ohne die geoffenbarte Religion zu kennen, allmählig entwildert wurden, eine Bestätigung zu erhalten scheint: so wird sie doch durch eine umfassendere und genauere Betrachtung dessen, was uns über die Geschicke sämmtlicher und besonders der ältesten Völker bekannt ist, wenn nicht als falsch, doch als höchst unwahrscheinlich erwiesen. Denn ist es auch vielleicht nicht möglich, die Frage nach dem ursprünglichen Zustand des Menschengeschlechtes aus den Nachrichten, welche uns die profane Geschichte aufbewahrt hat, mit Gewißheit zu beantworten; so berechtigen uns doch sowohl die geschichtlichen Thatsachen, als auch die Denkmale und religiösen Sagen des Alterthums vielmehr zu der Annahme, daß jener Zustand keineswegs der Zustand roher Barbarei, sondern religiöser Gesittung war.

Während man nun stets der Ueberzeugung war, daß nur diese Ansicht mit der Offenbarung verträglich sei, und manche Gelehrte es übernommen haben, sie auch auf anderem Wege zu begründen: geht Hirscher in seiner Darstellung der Verwirklichung des göttlichen Reiches von der entgegengesetzten aus, und bemüht sich dieselbe sogar aus den heiligen Urkunden selbst zu beweisen [1]). Zwar ist er weit entfernt, nach Weise der Rationalisten die allmähliche Bildung des Menschen ohne „positive göttliche Anstalten und Führungen" erklären zu wollen; aber weil er nun einmal in allem, was Gott zum Heile der Menschheit gewirkt, nichts anderes als Erziehung sah; so war es eine natürliche Folge, daß er diese von ihren ersten Anfängen beginnen ließ. — Aber bekennt sich denn Hirscher nicht zu der Glaubenswahrheit, daß der Mensch ursprünglich im Zustand der göttlichen Kindschaft, gerecht und heilig war? Ohne Zweifel, und wie wir schon bemerkten, mit diesem Bekenntniß beginnt er seine Moral (n. 367.). Aber wir wissen ja auch, daß ihm zufolge der Urmensch zwar durch seine Unschuld und die ihn heiligende Gnade Kind Gottes, aber zugleich auch an geistiger Bildung Kind war. „Wir müssen uns also den Zustand der ersten Menschen nach der Sünde als einen Zustand der Kindheit, aber als den einer verwilderten denken [2])."

Weil „die göttliche Erziehungsthätigkeit sich nach der Rohheit ihres Zöglings richten mußte," so wurde der Mensch, der im Anfang auf so tiefer Stufe stand, zunächst über die nothwendigsten Wahrheiten der Religion und sittlichen Ordnung durch „einen sinnlichen und anschaulichen Unterricht" belehrt. Diesen Unterricht findet Hirscher in den verschiedenen Thatsachen, welche die h. Schrift aus dem Zeitraum von Adam bis Abraham berichtet. Durch dieselben soll Gott die Menschen unterwiesen haben, daß er, der Schöpfer der Welt, von ihnen durch Gaben zu verehren, daß der Mensch, wenn auch zum Bösen geneigt, dennoch frei sei, daß er das Leben und Eigenthum seiner Mitmenschen achten, geschlossene Verträge halten

1) Moral. Bd. 1. (2. Aufl.) S. 296 ff. (4. Aufl.) S. 284 ff., wo wir unter anderm lesen: „Wenn es überhaupt gilt, daß die Menschheit in alter Zeit sich im Zustand der Rohheit und zwar einer großen Rohheit befand, so gilt es vorzugsweise von der Urzeit". S. 286.

2) 2. Aufl. S. 298.

müsse, daß Mann und Weib ehrbar zusammenleben und die Familien sich mehr und mehr über die Erde verbreiten, Künste und Gewerbe betreiben sollen u. s. w. Aber Gott ließ es auch an Beweggründen, welche auf rohe Menschen Eindruck machen, nicht fehlen. Nicht bloß die Verstoßung Kains, sondern auch die Sündfluth hatte nach Hirscher den Zweck, die Menschen zu überzeugen, daß Gott die Verletzung seines Willens unnachsichtlich bestrafe.

539. Ehe wir nun diese Lehre Hirscher's einer Prüfung unterwerfen, trachten wir zuvor die ehemals unter den Theologen herrschende Ansicht näher kennen zu lernen. Bekanntlich wurden die drei oben erwähnten Zeiträume nach den drei Gesetzen, dem natürlichen, mosaischen und christlichen unterschieden und benannt. Damit sollte aber der erste nicht etwa als das Zeitalter eines rohen Naturstandes bezeichnet, sondern nur ausgesprochen werden, daß Gott in jenem Zeitraum kein positives Gesetz gegeben, durch das er seine Verehrung oder das Leben der Menschen geregelt hätte. Die h. Schrift redet nämlich oft und viel von dem Gesetze des alten Bundes, den Gott mit den Juden schloß, und von jenem des neuen, den er in seinem Sohne mit der ganzen Menschheit eingieng; aber nirgend erwähnt sie eines Gesetzes, das er in früherer Zeit gegeben. Es ist aber gewiß nicht wahrscheinlich, daß sie von dieser Zeit vieles berichtend, eben jene Thatsache, welche, wenn sie Statt gefunden, von der größten Bedeutung gewesen wäre, verschwiegen hätte [1]). Dasselbe gilt von der mündlichen Ueberlieferung; und wohl darf man mit Suarez annehmen, daß jene Lehre von den drei Gesetzen unter den Gottesgelehrten aller Zeiten nicht so allgemein sein würde, wenn sie in der Ueberlieferung nicht auch einen positiven Grund hätte.

Oder läßt sich vielleicht, wenn wir die Auslegung, welche gewisse kurzgefaßte Berichte der Bibel bei den kirchlichen Schriftstellern gefunden haben, berücksichtigen, dennoch auch in den ersten Zeiten ein Gesetz, das Gott geoffenbart, nachweisen? Von Enos, dem Sohne Seth's heißt es: „Dieser fing an, den Namen des Herrn anzurufen." (Gen. 4, 26.) Es hatten aber doch, sagt der h. Augustin, auch Seth, Abel, Adam den Namen Gottes angerufen: so muß also durch Enos eine besondere Weise, Gott zu verehren, ein=

1) Suarez. De legibus. l. 9. c. 1. n. 4. cf. 2. 1. c. 3. n. 12.

geführt worden sein[1]). Thomas von Walden, der sich hierüber mehr verbreitet, zeigt, daß auch andere Väter und Gelehrte des Alterthums sich in derselben Weise aussprechen[2]). — Indeß läßt sich hieraus nichts wider die Lehre, von der wir reden, folgern. Mochte immer Enos, und mochten andere durch Frömmigkeit ausgezeichnete Männer dieses Zeitraums bei Einrichtung des Gottesdienstes vom Geiste Gottes angetrieben und geleitet sein: aus keiner Thatsache, welche die heilige Geschichte berichtet, ergiebt sich, daß irgend einer von ihnen gleich Moyses von Gott gesandt war, um in seinem Namen ein Gesetz zu verkündigen[3]). — Man bemerke jedoch, daß unter Gesetz hier ein Inbegriff von Anordnungen, die für eine Gesammtheit und auf längere Zeit Gültigkeit haben, verstanden wird. Demnach streitet es mit der gewöhnlichen Ansicht der Theologen nicht, daß Gott auch in dem ersten Zeitalter eine oder andere Vorschrift, wie jene über die Enthaltung von Blutspeisen, ertheilte, noch auch, daß er einzelnen Menschen eine gottesdienstliche Verrichtung offenbarte, was vom Opfer Melchisedech's anzunehmen ist. Das Gebot der Beschneidung aber, welches den Patriarchen gegeben wurde, muß als der Anfang des jüdischen Gesetzes betrachtet werden.

Aus dem Gesagten erhellt, daß durch die Annahme, es habe vor dem jüdischen kein anderes positives Gesetz Gottes gegeben, der Verkehr und zwar der übernatürliche Verkehr Gottes mit dem Menschen nicht ausgeschlossen wird. Noch viel weniger soll damit gesagt sein, daß von den Menschen in jener Zeit keine andere als die natürliche Sittlichkeit gefordert worden. Sie kannten ja ihren

---

1) De civ. Dei l. 15. c. 18.

2) Doctr. fidei. l. 3. art. 1.

3) Sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divinae instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quaedam ceremoniae non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatae, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. Ded quia etiam ante legem (mosaicam) erant quidam viri praecipui prophetico spiritu pollentes, credendum est, quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria.

. . . S. Thom. S. 1. 2ae. q. 103. a. 1.

Beruf zur göttlichen Kindschaft und die Verheißung eines Erlösers, der sie von ihrem Falle wieder aufrichten werde. Sie mußten also in Glauben, Hoffnung und Liebe vor Gott wandeln, und das Gesetz, unter welchem sie lebten, wird im Gegensatz zum moysaischen und christlichen das natürliche genannt, weil sie nur zu dem verpflichtet waren, was jenen Beruf zum übernatürlichen Verkehr mit Gott vorausgesetzt, aus der Natur der Dinge sich ergiebt [1]).

540. Nach dem Sprachgebrauch der h. Schrift wird unter Gesetz sehr oft auch die gesammte Offenbarung verstanden. Läßt sich also auch in diesem ausgedehnteren Sinne behaupten, daß dem Gesetz des alten Bundes kein anderes vorhergieng, d. i. daß es bis zur Zeit Abrahams keine neuen Offenbarungen gab? Der h. Thomas war ganz gewiß dieser Ansicht. Denn eben die Frage vom Fortschritt der Offenbarung behandelnd, sagt er mit aller Bestimmtheit, die erste Offenbarung vor dem moysaischen Gesetze sei jene gewesen, die Abraham empfieng [2]). Er redet jedoch nicht etwa bloß von der Zeit nach der Sündfluth. Denn als Grund, weßhalb die Offenbarung nothwendig geworden, giebt er den zu Abrahams Zeit beginnenden Götzendienst an. Nun hielt aber der h. Thomas, wie die älteren Theologen insgemein, dafür, daß die Menschen vor der Sündfluth sich der Abgötterei nicht schuldig machten [3]). — Indeß wie wir oben zwischen Anordnungen, welche Menschen unter dem Beistand des göttlichen Geistes treffen, und einem eigentlichen Gesetze Gottes unterschieden haben; also ist auch hier zu bemerken, daß bloße Erleuchtungen von oben, auch wenn durch dieselben neue Erkenntnisse mitgetheilt werden, nicht sofort Offenbarungen sind, die dem öffentlichen Glauben zu Grunde liegen. Wenn wir lesen, daß Gott sein Wohlgefallen am Opfer Abels zu erkennen gab, und sogar zu Kain vor und nach seinem Verbrechen redete; so dürfen wir wohl annehmen, daß er auch mit Anderen, insbesondere mit den Gerechten und Frommen verkehrte. Dadurch mochte immer nicht bloß in die-

1) Suarez l. c. Cf. De Sacram. l. 1. disp. 4. initio.

2) Prima revelatio ante legem (moysaicam) facta est Abrahae, cujus tempore coeperunt homines a fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando; ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. S. 2. 2ae. q. 174. a. 6.

3) S. 2. 2ae. q. 94. a. 4. ad 2.

sen, sondern auch in denen, welche sich durch sie belehren ließen, die religiöse Erkenntniß wachsen; aber Männer, die Gott auserwählt, daß sie von ihm geoffenbarte Wahrheiten verkündigten, finden wir in diesem Zeitraume keine anderen, als etwa Henoch und Noe. Noe aber empfieng keine Offenbarungen, als die sich auf die Sündfluth bezogen, und auch von Henoch wissen wir nur, daß er seinen Zeitgenossen, unter denen das Sittenverderbniß sich ausbreitete, die Strafgerichte Gottes ankündigte [1]).

541. Weßhalb aber ließ Gott die Menschen in all dieser Zeit ohne andere Offenbarung als die ursprüngliche? Etwa, weil sie aus der Barbarei erst nach und nach zu einer etwaigen Gesittung zu führen waren, um für eine Belehrung über höhere Wahrheiten empfänglich zu werden? Vielmehr umgekehrt deßhalb, weil sie derselben noch nicht bedurften. — Wir haben an seinem Ort [2]) aus den klarsten Worten der h. Schrift und der einstimmigen Lehre der Väter nachgewiesen, daß der erste Mensch von Anfang an nicht bloß durch die Gnade geheiligt, sondern auch mit natürlichen und übernatürlichen Erkenntnissen bereichert war. Sein Zustand nach der Sünde war also mit nichten der Zustand eines verwilderten Kindes; er war der Zustand eines gefallenen Weisen. — Nun gehörte zwar zu den Folgen der Sünde auch die Schwächung der intellectuellen Fähigkeiten; aber welche Veränderung deßhalb immer in Adam vorgehen mochte, wer könnte es wahrscheinlich finden, daß er der Erkenntnisse, in deren Besitz er war, gänzlich beraubt und in den Zustand tiefer Rohheit gestürzt worden wäre? besonders, da Gott ihn sofort nach seinem Falle zur Buße weckte, und durch die Verheißung des Erlösers tröstete. — Dazu kommt, daß Adam als Stammvater des Menschengeschlechtes ohne Zweifel auch den Beruf hatte, der erste Lehrer desselben zu sein. Der h. Thomas findet darin den Grund, weßhalb er dem Geiste ebensowohl als dem Leibe nach nicht im Zustande der hülfsbedürftigen

1) Prophetavit autem et de his septimus ab Adam Henoch dicens: Ecce venit Dominus in sanctis millibus suis, facere judicium contra omnes . . . Jud. 2ae. 14.

2) Bd. 2. n. 358 ff.

Kindheit, sondern der reifen Mannheit erschaffen wurde [1]). Weil er also jenen Beruf nicht verloren, sondern das Haupt des zwar gefallenen, aber durch Gottes Erbarmen wieder aufgerichteten Geschlechtes sein sollte; so blieben ihm auch nach der Sünde jene natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisse, durch die er einem solchen Berufe entsprechen, seine Nachkommenschaft unterweisen konnte.

Man bedenke aber, wie sehr diese Unterweisung durch die lange Lebensdauer erleichtert und gefördert werden mußte. Adam lebte über neun Jahrhunderte, und gerade von den Nachkommen Seth's berichtet die Schrift ausdrücklich, daß sie dasselbe hohe Alter erreichten [2]). War es also möglich, daß in diesem frommen Geschlechte die Erkenntniß Gottes und alles dessen, was die Uroffenbarung enthielt, verloren gieng? mußten nicht auch die natürlichen Erkenntnisse bei so ausgedehnter Lebenszeit wachsen und reifen? Vor allem aber wurde die Verbreitung des Irrthums und die Entstellung der ursprünglichen Ueberlieferung dadurch verhindert, daß es stets ebenso zahlreiche als unverwerfliche Zeugen der Wahrheit gab. Seth lebte noch, als Lamech, der Vater Noe's geboren wurde: so mußte es also zur Zeit des letzteren noch eine Menge Menschen geben, die Zeitgenossen Adam's gewesen waren. Es waren demnach in diesem Zeitraume den Menschen, auch ohne eine neue Offenbarung und eine von Gott gegründete Lehranstalt alle Mittel geboten, die Wahrheit zu erkennen.

---

1) Quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in se ipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. S. p. 1. q. 104. a. 3. cf. QQ. disp. De verit. q. 18. a. 2. 4.

2) Zwar hat man versucht, diese Berichte in anderem Sinne zu deuten; aber siehe die gründliche Widerlegung solcher Deutungen bei Laur. Reinke. Beiträge zur Erklärung des A. T. Bd. 1. S. 83.

542. In der That redet zwar die Schrift von dem Sittenverderbniß, das von Anfang in der Nachkommenschaft Kains und später im ganzen Menschengeschlechte einriß; aber von Irrthümern und namentlich von jenen, die mit der Erkenntniß des wahren Gottes streiten, finden wir die ersten Spuren erst nach der Sündfluth. Damit soll, wie sich von selbst versteht, nicht gesagt sein, daß nicht viele Menschen auch in Irrthum oder Unwissenheit dahin lebten; aber dies war nicht die Folge „der angestammten Rohheit," welche „die göttliche Erziehungsthätigkeit" noch nicht überwunden, sondern der sich häufenden Sünden, womit die Menschen, was sie Gutes von Gott empfangen, immer mehr in sich zerstörten. Ueberhaupt genügt es, sich an die großen Thatsachen zu erinnern, welche die heiligen Urkunden erzählen, um einzusehen, wie sehr das Schicksal des Menschengeschlechtes in diesem Zeitraume von jenem, das Hirscher schildert, verschieden war.

Nach begangenem Brudermord entfernte sich Kain, vom Fluche Gottes getrieben, von dem Wohnsitze seiner Eltern. Die h. Schrift berichtet hierauf zuerst über seine Nachkommenschaft, und man darf aus der Weise, in welcher sie berichtet, schließen, daß in dieser weder Frömmigkeit noch Tugend herrschte. Aber als rohe Barbaren werden sie keineswegs dargestellt. Im fünften Hauptstück der Genesis folgt sodann der Bericht über Seth's Geschlecht, in dem sich die Frömmigkeit seines Stammvaters fortpflanzte. Als nun aber, so erzählt das sechste Hauptstück, die Menschen sich mehr und mehr über die Erde ausbreiteten, kamen die Nachkommen Seth's, die Kinder Gottes, mit den Nachkommen Kain's in Berührung, und ließen sich verleiten, mit den Töchtern derselben, welche sie durch ihre Schönheit reizten, Ehebündnisse einzugehen [1]). Dies giebt die Schrift

1) Es wird unsere Leser nicht befremden, wenn wir als gewiß annehmen, daß unter den Söhnen Gottes, von welchen die Schrift an dieser Stelle redet, die durch Frömmigkeit ausgezeichneten Menschen, also die Nachkommen Seth's zu verstehen seien. Die neueren protestantischen Gelehrten würden zu der alten Fabel, daß hier von einer fleischlichen und gar ehelichen Verbindung der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei, gewiß nicht zurückgekehrt sein, wenn es ihnen nicht gefiele, im Pentateuch vielmehr Mythen als Geschichte zu finden. — Siehe die Rechtfertigung der katholischen Auslegung bei Reinke Bd. 5. S. 141 ff.

als Ursache jenes Verderbnisses an, dessentwegen es Gott gereuete, den Menschen erschaffen zu haben. Und wenn nun die Sündfluth hereinbricht, was anders können wir darin sehen, als den Untergang eines Geschlechtes, das von der Höhe, auf die es Gott gestellt hatte, durch eigene Schuld so tief herabgesunken war? Das Strafgericht war eben deßhalb so furchtbar, weil die Menschheit mit großen Gaben Gottes einen abscheulichen Mißbrauch getrieben hatte.

543. Aber wie begründet denn Hirscher seine entgegengesetzte Ansicht, daß nämlich die Menschheit sich in der alten Zeit und vorzugsweise in der Urzeit im Zustand der Rohheit und zwar einer großen Rohheit befunden habe? Er verweist zunächst auf den vorhergehenden Paragraph. In diesem also hatte er gesagt, daß die ersten Blätter der heiligen Geschichte Gräuel berichten, welche das Maß der Rohheit, das im Menschen war, bezeugten [1]). Allein, von den Thatsachen, die er anführt, gehören nur zwei oder wenn man will, drei dem ersten Jahrtausend der Menschheit an: die Mordthaten Kain's und Lamech's, und die Vielweiberei des letzteren. Aber wenn die Schrift von diesem bemerkt, daß er zwei Weiber genommen, so müssen wir daraus vielmehr schließen, daß bis dahin — d. i. mehrere Jahrhunderte hindurch — selbst in Kain's Nachkommenschaft das ursprüngliche Gesetz Gottes beobachtet wurde. Sollen aber jene beiden Mordthaten die große Rohheit der Urzeiten beweisen, in welcher Rohheit mußten dann die Griechen und Römer, in welcher Rohheit müssen wir uns befinden, da kein Jahr vergeht, in dem uns nicht aus allen Ländern Europa's Berichte über Vater-, Kinder-, Gatten-, Brudermord zukommen? Es ist noch nicht lange her, als in einer der größten Städte Deutschlands ein Richter vor Grausen über die Verbrechen, die vor ihn gebracht wurden, ohnmächtig niedersank, und während ich dieses schreibe, macht durch die

1) „Der Mensch steht im Anfang, was Vernunft, Gemüth und Wille betrifft, auf einer tiefen Stufe. Die ersten Blätter der heil. Geschichte beweisen dieses. Sie nennen uns Brudermord, Vielweiberei, Blutrache, Leibeigenschaft, Menschenhandel u. s. w., lauter Greuel, welche das Maß der Rohheit, der ungebändigten Leidenschaft, der Fleischesmacht, der Habsucht und Gewaltthat bezeugen, welches in dem Menschen war. 1. Mos. IV, 5 fg. 18. IV, 14. 15. 23. XII, 5. 16. XIV, 4. 14. XVI. 6. XVII, 12. 13. 23. XIX, 14. Moral. Bd. 1. S. 284. (4. Aufl.)

Tagesblätter ein statistischer Bericht die Runde, dem zufolge es in London zwölf Tausend Weiber giebt, die ihre eigenen Kinder erwürgt haben.

Beweisen, wie Hirscher sie hier für die Rohheit der Urzeit vorbringt, liegt die in allen seinen Schriften wiederkehrende Meinung zu Grunde, daß sittliche Vergehungen Mangel an Unterricht voraussetzen; ein Irrthum, der nicht bloß durch den Fall der Engel im Himmel und des Menschen im Paradiese, sondern auch durch die tägliche Erfahrung widerlegt wird. Denn in welchen Ständen sind die Laster und Verbrechen, über die wir seufzen und erschaudern, am häufigsten? Die Tugend setzt Erkenntniß, aber das Laster keineswegs Unwissenheit voraus.

Indeß verweist Hirscher nicht bloß auf den vorhergehenden Paragraph, worin er, was wir erwogen haben, gesagt hatte, sondern fügt auch bei: „die blutige Gewalt, wie sie an Kain hervorgetreten war, und der brutale Uebermuth wurden allgemein.“ Aber woher weiß er das? Die h. Schrift erwähnt nur der Mordthat Lamech's und zwischen dieser und Kain's lagen Jahrhunderte. „Riesenmenschen,“ fährt er fort, „furchtbar in ihren Leidenschaften, erfüllten das Land mit ihrem Ruhme und ihrem Schrecken. Ebenso füllte Unzucht die Erde. Schon Lamech nahm zwei Weiber. Und in der Folge herrschte im Geschlechtlichen die gesetzloseste Willkür und Verwilderung.“ Aber wann traten diese Riesen auf? Als die Söhne Gottes die Töchter der Menschen zu Weibern genommen hatten. Was also die Schrift von den Riesenmenschen sagt, das sagt sie nicht von der Urzeit, sondern von der viel späteren, als das Menschengeschlecht schon weit über die Erde verbreitet war. Dasselbe gilt von der allgemein werdenden Unzucht.

Auch aus der Weise, in welcher Gott den ersten Unterricht ertheilte, alle Wahrheit in ganz sinnliche Bilder hüllend, sollen wir nach Hirscher schließen, auf welch tiefer Stufe der Mensch in der Urzeit stand. Hier jedoch scheint er ganz zu übersehen, daß die Genesis den Unterricht enthält, welchen Gott den Juden durch Moyses, und nicht jenen, den er den ersten Menschen durch sich selbst ertheilte. — Freilich wenn diese erst, wie Hirscher versichert, durch die warnenden Worte Gottes an Kain erlernten, daß der Mensch einen freien Willen hat, oder aus der Bestrafung desselben,

daß der Mord Sünde ist, wenn sie gar „die Heiligkeit des Wortes und der Verträge“ — erst nach der Sündfluth — „aus der Treue, womit Gott selbst zu Noe redend, sich an sie gebunden hält [1],“ erkannten; dann hat Hirscher Recht. Aber solche Gründe bedürfen keiner Widerlegung.

Eher hätte sich Hirscher darauf berufen können, daß erst die Söhne Lamech's nicht bloß das Zither- und Harfenspiel, sondern auch die Schmiedekunst erfanden (Gen. 4.). Indeß der h. Text sagt nicht, daß Tubalkain der erste Hämmerer, sondern daß er „Hämmerer in allem Erz- und Eisenwerk“, also sehr geschickt war. Uebrigens streitet es mit der Ansicht, die wir vertheidigen, durchaus nicht, daß die Menschen, nachdem sie aus dem Paradiese vertrieben waren, die Künste und Gewerbe, deren sie für dieses irdische Leben bedurften, nach und nach erfinden und vervollkommnen mußten. Oder konnten sie nicht trotzdem über Gott und die sittliche Ordnung wohl unterrichtet, und auch über die Natur der Geschöpfe erleuchtet sein? —

544. Wir haben dies an seinem Orte aus dem, was Schrift und Tradition über den ursprünglichen Zustand und den Fall des ersten Menschen lehren, gefolgert; aber auch schon bemerkt, daß alles, was die Profangeschichte über die ältesten Zeiten berichtet, damit übereinstimmt. Hirscher selbst hat dies bei anderer Gelegenheit bezeugt. „Wir finden,“ sagt er, „in den Religionen der Völker reine religiöse Begriffe, untermischt mit verkehrten und abscheuwürdigen; aber die reinen sind nachweisbar die ältesten; die verkehrten und abscheuwürdigen aber sind die Erfindung der Zeiten [2].“ Hirscher beruft sich auf diese Thatsache, um zu beweisen, daß es, nachdem die Sünde in die Welt gekommen war, „an einer Uroffenbarung nicht genügte.“ Aber beweist denn dieselbe Thatsache nicht auch, daß der Mensch im Anfange, „was Geist, Gemüth und Wille betraf,“ keineswegs „auf tiefer Stufe stand,“ sondern erst, dem Bösen sich mehr und mehr überliefernd, auf sie hinabsank? Auch dies hatte Hirscher selbst kurz vorher bezeugt. „Kannst du mir,“ fragte er seinen Leser, „ein Volk nennen, das die reineren religiösen

---

1) A. a. O. S. 288.

2) Erörterungen I. S. 14.

Begriffe, die es aus der Urzeit empfangen, bewahrt hätte? Versanken nicht alle in Sünde, und mit der Sünde in Finsterniß des Geistes?" Aber wenn alle Völker aus der Urzeit reinere religiöse Begriffe empfangen haben, wie kann denn „die Menschheit sich in der alten Zeit und vorzugsweise in der Urzeit im Zustande großer Rohheit befunden haben?"

545. Mit vielem Recht verweist Hirscher hier zur Bekräftigung dessen, was er vom Versinken der Völker sagt, auf das erste Hauptstück des Römerbriefes. Denn der Apostel lehrt in demselben ausführlich, daß die Menschen, bevor sie zu Abgötterern wurden, den wahren Gott, und zwar nicht bloß durch die Ueberlieferung der Uroffenbarung, sondern auch aus seinen Werken durch die Vernunft erkannten. Weil sie Gott, den sie erkannten, weder Ehre noch Dank erwiesen, darum verloren sie sich in eitlen Gedanken, und wurden zu Thoren, so daß sie sich dem schmählichsten Götzenthum ergaben. Wir dürfen annehmen, daß der Apostel hier von der Zeit nach der Sündfluth redet: denn es ist wahrscheinlich, — wenn nicht mehr als wahrscheinlich, — daß erst in dieser die Abgötterei entstand. Jedenfalls gelten seine Worte, auch wenn sie zugleich von der Urzeit zu verstehen sind, nicht minder, ja zunächst von diesem zweiten Zeitraume. Denn er will ja den Ursprung des zu seiner Zeit bestehenden Heidenthums erklären. — Demzufolge erhalten wir über das Schicksal der Menschheit vor und nach der Sündfluth durch die Offenbarung selbst Aufschlüsse, welche mit der Lehre Hirscher's ganz unverträglich sind. Die Menschen wurden nicht durch einen langsam fortschreitenden Unterricht Gottes aus dem Zustand ursprünglicher Rohheit zur Gesittung gebracht. Vielmehr waren sie von Anbeginn gesittet und namentlich über Gott und ihre Bestimmung aufgeklärt. In den Nachkommen Seth's dauerten die fromme Verehrung Gottes und die von ihr unzertrennliche Sittenreinheit fort, bis sie sich mit den Nachkommen Kain's vermischten, und durch Wollust verderbt wurden. Da vertilgte Gott das entartete Geschlecht bis auf die Familie eines Gerechten. — Auch im zweiten Zeitraum beginnt also die Geschichte der Menschheit von einem in religiöser und sittlicher Beziehung guten Zustand. Als nun die Menschen von neuem, der besseren Erkenntniß, die sie hatten, ungeachtet, von Gott sich entfernten, traf sie jene Strafe, welche der Apostel schildert. Sie wurden

der Thorheit und den schändlichen Gelüsten ihres Herzens überlassen. Wie jedoch zur Zeit der Sündfluth Gott den Noe erkoren hatte, um ihn gleichsam zu einem zweiten Stammvater des Menschengeschlechtes zu machen; also erwählte er jetzt den Abraham, um aus seinen Nachkommen ein Volk zu bilden, in welchem die Erkenntniß des wahren Gottes und die Hoffnung des verheissenen Erlösers durch besondere Veranstaltungen und fortgesetzte Offenbarungen bewahrt blieben.

II.

Von den Offenbarungen des alten Bundes.

546. Was wir wider die Meinung von einer großen Rohheit der ersten Menschen gesagt haben, schließt nicht aus, daß die Erkenntniß, welche sich im ersten Zeitraum durch Ueberlieferung aus der Uroffenbarung erhielt, namentlich in Betreff des Erlösungswerkes, geringer war, als jene, welche durch die Offenbarung des alten Bundes gegeben wurde, wie diese wiederum auf viel tieferer Stufe als die christliche stand. Hugo vom h. Victor spricht sich darüber folgendermaßen aus[1]). In der Zeit vor dem alten Bunde erkannten die Menschen Gott den Schöpfer, und erwarteten von ihm die Erlösung von der Sünde, um zum Heile, das er ihnen bestimmt hatte, gelangen zu können: aber durch wen und in welcher Weise Gott sie erlösen wolle, war ihnen unbekannt, es sei denn, daß Einzelne einer besonderen Erleuchtung gewürdigt worden wären. Im alten Bunde war über die Person des verheissenen Erlösers manches geoffenbart, insbesondere daß er aus dem Geschlechte Abrahams hervorgehen, und sein Reich über alle Völker ausdehnen werde; aber wer er sein würde, das Geheimniß der Menschwerdung, war noch verborgen. Denn obgleich die Propheten sowohl von diesem Geheimniß als auch von dem Leiden und der Auferstehung des Gottmenschen geweissagt hatten; so war es doch nicht allen gegeben, den tiefen Sinn ihrer Worte zu ergründen. Im neuen Bunde aber wird sämmtlichen Gläubigen die Beschaffenheit der Person des Er-

1) De Sacram. l. 1. p. 10. c. 6.

lösers und die Weise, in welcher er das Erlösungswerk vollbracht hat, verkündigt.

547. Der h. Bonaventura beantwortet die Frage, ob der Glaube — seinem Inhalte nach — im Laufe der Zeiten zugenommen habe, indem er die Worte Hugo's wiederholt [1]); der h. Thomas aber läßt sich, was den Fortschritt der Offenbarung im alten Bunde betrifft, auf schärfere Bestimmungen ein. — Der hauptsächliche Gegenstand der göttlichen Offenbarung ist Gottes Wesen und das Geheimniß der Menschwerdung. In der Offenbarung des göttlichen Wesens also lassen sich drei Zeiten, in welchen sie fortschritt, unterscheiden. Als nach der Sündfluth die Erkenntniß des wahren Gottes auf Erden abnahm, offenbarte sich Gott zuerst den Patriarchen; später aber durch Moyses dem von ihnen abstammenden Volke; endlich der ganzen Menschheit in seinem Sohne Jesus Christus. Den Patriarchen offenbarte er sich als den einen wahren allmächtigen Gott; Moyses empfieng höhere Aufschlüsse über die göttliche Wesenheit, namentlich über die Einfachheit des göttlichen Seins; aber die mit der Einheit des Wesens verbundene Dreiheit der Personen wurde erst durch Christus verkündigt, da er die Apostel aussandte, alle Völker zu lehren und im Namen des Vaters, des Sohnes und h. Geistes zu taufen [2]). — Daß Gott sich dem Moyses vollkommener als den Vätern geoffenbart habe, findet der h. Thomas in den Worten ausgesprochen: „Ich erschien dem Abraham, Isaak und Jakob als der allmächtige Gott, aber meinen Namen Jehova habe ich ihnen nicht bekannt gemacht.“ (2. Moys. 6, 3.) Mögen nun immer diese Worte auch in anderer Weise gedeutet werden können [3]); so läßt sich doch, was der h. Thomas durch sie

---

1) In l. 3. Dist. 25. a. 2. q. 1.

2) . . . . . praecedentes patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum ei est: Ego sum, qui sum. . . . Postmodum vero tempore gratiae ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult. 19. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.
S. 2. 2ae. q. 174. a. 6. Cf. ibid. q. 1. a. 7.

3) Unsere Vulgata liest: Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Jacob in Deo omnipotenti, et nomen meum Adonai non indicavi eis. Es ist nämlich bekannt, daß die Juden, wo immer in der h. Schrift Gott

beweisen will, anderweitig aus der h. Schrift ohne Schwierigkeit begründen [1]). Es wird nämlich an mehreren Stellen mit Nachdruck hervorgehoben, daß Gott mit Moyses vertraulicher redete, und sich ihm vollkommener offenbarte, als irgend einem andern Propheten des alten Bundes [2]): ja der h. Augustin [3]) und Andere glauben aus einigen Worten der Schrift schließen zu müssen, Moyses habe in wunderbarer Weise schon in diesem Leben die Wesenheit Gottes durch Anschauung erkannt. Wie dem nun auch sei, gewiß ist, daß

יהוה genannt wird, aus Ehrfurcht vor diesem Namen, den sie nicht auszusprechen wagten, Elohim oder Adonai zu lesen pflegten. Darum übersetzt ihn auch die Vulgata mit Deus oder Dominus, und giebt ihn an dieser Stelle nach Sitte der Juden mit Adonai wieder. Es streiten nun die Gelehrten, wie jene vier Consonanten zu lesen seien; aber darin stimmen alle kirchlichen Schriftsteller seit den ältesten Zeiten überein, daß er vom Zeitwort היה abzuleiten ist, und dasselbe bedeutet, was Gott durch die Worte ausdrückte: Ich bin, der ich bin. Der h. Thomas also nimmt an, daß Gott in obigem Texte erkläre, er habe sich den Vätern als den Allmächtigen zu erkennen gegeben, aber jene Wahrheit von der Absolutheit seines Seins noch nicht erschlossen. Und so legen mehrere hh. Väter (S. Greg. M. In Ezech. hom. 16. Theodcret. in Exod. q. 15. S. Basil. in Eunom. l. 1. n. 13 etc.) und berühmte Theologen (Hugo a S. Vict. l. c. Corn. a Lap. in h. l. Tirinus etc.) diese Schriftstelle aus. — Andere, deren Meinung Reinke (Bd. 3. S. 89 ff.) vertheidigt, glauben aus dem Zusammenhange schließen zu müssen, daß in jenen Worten vielmehr von einer Offenbarung oder Erscheinung Gottes in seinen Werken die Rede sei, so daß der Sinn wäre: den Vätern erwies ich mich (durch meine Wohlthaten) zwar als den Allmächtigen, aber noch nicht (durch Erfüllung meiner Versprechen) als den Unveränderlichen. Der Name: Seiender — drückt nämlich auch ganz besonders die Unwandelbarkeit aus.

1) Vergl. beim h. Thomas selbst l. c. a. 4. u. Quaest. disp. de verit. q. 12. a. 14.

2) Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. Exod. 33, 11. cf. 13—23.

Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel, per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est. Ore enim ad os loquor ei, et palam et non per aenigmata et figuras Dominum videt.

Num. 12, 7. 8.

Et non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem. Deut. 34, 10.

3) Ep. ad Paulinam 147. (al. 112) c. 12. Super Gen. ad litt. l. 12. c. 27.

die h. Schrift diese Erleuchtung über Gottes heiliges Wesen in Moyses als characteristischen Vorzug bezeichnet. Müssen wir nun schon daraus folgern, daß er in vorzüglicher Weise berufen war, die Erkenntniß Gottes durch höhere Offenbarungen zu fördern; so wird uns dies auch durch die hh. Urkunden selbst bestätigt. Oder haben nicht stets auch die Lehrer und Väter des neuen Bundes in den Worten, womit Gott sich dem Moyses zu offenbaren beginnt, den erhabensten Aufschluß gefunden, den wir in diesem Leben über die göttliche Wesenheit erhalten können? „Gott sprach zu Moyses: Ich bin, der ich bin. Er sprach: So sollst du zu den Kindern Israels reden: Der ist, hat mich zu euch gesandt." (2. Moys. 3, 14.) Nun heißt es aber ferner: „Dies sollst du zu den Kindern Israels sagen: „Der Herr (im Hebräischen: Jehova) der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch gesandt: dies ist mein Name in Ewigkeit, und so soll man meiner gedenken von Geschlecht zu Geschlecht." Indem sonach Gott, nachdem er vorher so nachdrucksvoll den Namen Jehova erklärt hatte, über das, was Moyses in seinem Namen den Juden verkündigen sollte, sich also erklärt; wird uns als Inbegriff der moysaischen Offenbarung angegeben: „Das Wesen der Wesen, das über alles, was ist, hoch erhaben, unendlich, ewig und unveränderlich ist, hat mit euren Vätern einen Bund geschlossen, und will, was er ihnen verhieß, an euch erfüllen, auf daß er in besonderer Weise euer Gott, und ihr sein Volk seiet." — Und so wahr es ist, daß Moyses, seine Reden der geringen Bildung und den rohen Sitten der damaligen Juden anpassend, von Gott sehr oft in ganz sinnlichen Bildern spricht, und vorzüglich darauf bedacht zu sein scheint, durch Schilderung der göttlichen Macht und Gerechtigkeit heilsame Furcht zu erwecken: so läßt sich doch nicht läugnen, daß trotzdem in seinen Erzählungen, seinen Lehren und Gesängen sich jene unermeßliche Größe und jene Erhabenheit Gottes, die der Name Jehova ausdrückt, zugleich mit der wunderbaren Güte, in der er sich zu seinem Volke herabläßt, offenbart. — Das Wort, womit er dem Tode nahe seinen letzten Segen schließt, ist: „Selig bist du Israel! Wer ist dir gleich, o Volk, das selig wird in Jehova." (5. Moys. 33, 29.)

548. Man könnte einwenden, daß die während der ägyptischen Sklaverei tief gesunkenen Juden nicht geeignet waren, über Gott höhere Offenbarungen, als die Patriarchen zu erhalten. Allein es kommt nicht darauf an, wie die Lehre, welche Moyses verkündigte, von der großen Menge in jener oder auch in den folgenden Zeiten aufgefaßt wurde, sondern was sie in sich selbst enthielt. Der Grad der Erleuchtung, zu welchem die einzelnen Gläubigen durch die Offenbarung gebracht werden, hängt immer von ihren Gaben und Bestrebungen, und von der Führung des göttlichen Geistes ab. Ueberhaupt ist die Erkenntniß, zu welcher Einzelne, in was immer für einem Zeitraum gelangen mochten, von der Lehre, die allen verkündigt wurde, wohl zu unterscheiden. Wenn viele diese mangelhaft auffaßten, so wurden andere durch den Geist Gottes auch über ihren Inhalt hinaus erleuchtet. Gregor der Große, welcher über den Fortschritt der religiösen Erkenntniß ausführlicher redet, zweifelt nicht daran, daß die Väter des alten Bundes selbst das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit erkannten, obgleich sie dasselbe gar nicht oder doch nicht deutlich verkündigten [1]). Ebenso andere Väter der Kirche.

Indessen scheint der h. Gregor insofern dem h. Thomas zu widersprechen, als der letztere von Moyses behauptet, daß Gott sich ihm nicht nur mehr als den Patriarchen, sondern auch vollkommener als allen Propheten geoffenbart habe. Denn nach dem h. Gregor war die Offenbarung von Abraham bis zu den Aposteln in beständigem Fortschritt, so daß Moyses mehr als Abraham, aber auch die Propheten mehr als Moyses, und die Apostel mehr als die Propheten erkannten [2]). — Allein wir haben bemerkt, daß der h. Thomas in dem Inhalte der Offenbarung die Lehre über Gott

---

1) Sanctam Trinitatem esse noverunt, sed eandem Trinitatem, quam cognoverunt, aperte minime praedicaverunt. . . . Et quamvis haec spiritales patres profecto cognovissent, multitudo tamen synagoge nec invenire mysterium Trinitatis potuit nec quaerere scivit.

In Ezech. hom. 16. (al. l. II. hom. 4.)

2) Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus Prophetae quam Moyses, plus Apostoli quam Prophetae in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt.

Ibid.

und das Geheimniß der Menschwerdung unterschied. Von diesem letzteren sagt auch er, daß Gott dasselbe immer vollständiger verkündigen ließ, je näher die Zeit, in der es sollte verwirklicht werden, heranrückte [1]); und läugnet also nicht, daß David und die späteren Propheten über die Person des Erlösers und die Geheimnisse seines Lebens und Sterbens vollkommener als Moyses erleuchtet waren [2]). Er selbst auch zeigt hieraus, daß seine Lehre mit jener des h. Gregor nicht streite [3]). Reden wir also von der religiösen Erkenntniß überhaupt; so bleibt es wahr, daß die Offenbarung nicht bloß von Abraham bis auf Moyses, sondern auch von Moyses bis auf Christus in beständigem Fortschritte war: und dies ist auch die Lehre der späteren Theologen [4]).

549. Zur besseren Auffassung derselben ist jedoch ein Satz, den von Peter dem Lombarden [5]) an sämmtliche Gottesgelehrten vertheidigen, nicht zu übersehen. Sie antworten nämlich auf die Frage, ob der Glaube im Laufe der Zeiten zugenommen: der Substanz nach sei der Glaube in jeder Zeit derselbe gewesen, der Entwicklung nach aber gewachsen. Unter der Substanz werden jene beiden Grundwahrheiten verstanden, ohne deren gläubige Erkenntniß der Lehre des Apostels zufolge das Heil unmöglich ist. Um Gott zu gefallen und selig zu werden, muß der Mensch glauben, daß Gott ist und daß er die, welche ihn suchen, zum ewigen Heile führt. Darum aber darf man diese Wahrheiten die Substanz des Glaubens nennen, weil sie alle anderen, die geoffenbart sind, wenngleich nur wie ein Prinzip die Folgerungen oder ein Keim die Pflanze, enthalten. Das Sein Gottes nämlich ist in seiner Abso-

1) Quantum vero ad fidem incarnationis, manifestum est, quod quanto fuerint Christo propinquiores sive ante sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt, post tamen plenius quam ante; ut Apostolus dicit Eph. 3. L. c.

2) Visio Moysis fuit excellentior quantum ad cognitionem Divinitatis, sed David plenius cognovit et expressit mysteria incarnationis Christi. Ibid. a. 4. ad 1.

3) Quaest. disp. de verit. q. 12. a. 14. ad 1.

4) Cajet. in S. p. 2. 2ae. q. 1. a. 7. Greg. a Val. Tom. 3. disp. 1. q. 1. p. 6. Suarez. De fide disp. 2. sect. 6. Lugo. De fide disp. 3. sect. 5.

5) L. 3. Dist. 25.

lutheit und Unendlichkeit der Grund aller Vollkommenheit und auch der dreifachen Persönlichkeit Gottes, und der Weg, auf dem Gott zum Heile führt, schließt sowohl das Geheimniß der Menschwerdung und Erlösung, als auch die ganze Sitten- und Sakramentenlehre in sich. Wer demnach diese beiden Wahrheiten glaubt, der glaubt einschließlich alles, was Gott geoffenbart hat: möge er auch jenen ihren Inhalt dem Einzelnen nach nicht erkennen. Insofern also die Menschen zu allen Zeiten, um selig zu werden, wenigstens diese Wahrheiten glauben mußten, war der (seligmachende) Glaube immer derselbe; insofern aber Gott, was dieselben einschließen, in der Folge der Zeiten nach und nach offenbarte, ist der Inhalt des Glaubens vermehrt worden [1]).

III.

Von den Offenbarungen des neuen Bundes.

550. Die Propheten des alten Bundes reden von der Ankunft des Messias als von dem Zeitpunkt, in welchem Gott seine Verheißungen erfüllen werde; und die frohe Botschaft, welche die Schriften des neuen Bundes enthalten, ist eben diese, daß sie in Jesus Christus erfüllt worden. Und nicht eines oder das andere, sondern alles, was Gott verheißen hatte, erwartete man vom Messias; und daß alles in Jesus Christus uns geworden, ist in den Evangelien und Briefen der Apostel in mannigfaltiger Weise und

---

1) Omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, juxta illud Hebr. 11, 6. . . . In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem. . . . Sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecunque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. In quantum ad explicationem crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite.

S. Thom. S. 2. 2ae. q. 1. a. 7.

auch in den bestimmtesten Worten ausgesprochen [1]). Ueberdies führt der h. Paulus in den Briefen an die Galater und Hebräer den Gedanken aus, daß, was im alten Bunde begonnen war, im neuen zur Vollendung geführt worden. Alles, was Gott durch Moyses angeordnet hatte, Gesetz, Opfer und Priester, war, weil es nur vorbildete und vorbereitete, unvollkommen; darum mußte es aufhören, als mit dem Gründer des neuen Bundes das Vollkommene kam, das, eben weil es vollkommen ist, ewig dauern wird [2]). Es nennt also auch der Apostel die Zeit, in welcher der neue Bund geschlossen wurde, die Fülle der Zeiten, die Gott habe eintreten lassen, um alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christo zu erneuern (Eph. 1, 10.); denn ihm hat er alles, auch die Chöre der Engel unterworfen, damit er alles in allem vollende (v. 22. 23.). Und was anders als diese Vollendung wurde dem h. Johannes in den Gesichten auf Patmos gezeigt? Die Schicksale der Menschheit sind in die Hände Jesu Christi gelegt, damit er in Kraft seines sühnenden Leidens und seiner glorreichen Auferstehung die Rathschlüsse Gottes in ihr vollführe. Darum spricht er selbst im Eingang und am Schlusse des geheimnißvollen Buches: „Ich bin das Alpha und Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende."

In alle diesem ist die Lehre enthalten, daß die Religion Jesu Christi als die vollkommene bis an's Ende der Zeiten dauern, und nicht etwa, wie gewisse Schwärmer geträumt haben, durch eine andere ersetzt werden wird. Der h. Thomas beweist dies auch noch durch folgenden Grund. Die Vollkommenheit einer Religion hängt davon ab, daß sie ihre Bekenner zum letzten Ziele und Ende führt. Jene also muß durchaus vollkommen sein, durch welche wir mit dem letzten Ziele unmittelbar verbunden werden, so nämlich, daß außer dem, was sie verleiht, nichts nothwendig ist, um uns in den Besitz des höchsten Gutes zu versetzen. Dies aber ist es, was uns über den Bund, den Gott mit uns in seinem Sohne geschlossen hat, ge-

1) Quotquot enim promissiones Dei sunt, in illo Est.
2. Cor. 1, 20.

2) Siehe besonders Gal. 3, 23 — 4, 5. u. Hebr. 7, 17—28.

offenbart ist[1]). Durch sein Sühnopfer werden wir von aller Schuld vollkommen gereinigt, so daß nichts uns mehr den Eingang in das ewige Heiligthum verschließt; durch ihn erhalten wir den Geist der Kindschaft und mit demselben das Recht auf das himmlische Erbe; er auch wird, die ihm angehören, von den Todten auferwecken, um ihre Leiber dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichförmig zu machen. So ist ihm, wie oben der Apostel sagt, Macht gegeben, alles in allem zu vollenden.

551. Was aber von der Religion Jesu Christi überhaupt, das gilt auch von der Lehre, die sie verkündigt. Der Messias war auch als der große Prophet, der vom Geiste Gottes ganz erfüllt sein werde, verheißen[2]); und nicht nur die Juden, alle Völker sollten durch ihn zu voller Erkenntniß geführt werden. Als ein großes Licht, das seine Strahlen bis an die Enden des Erdkreises verbreiten werde, als der Lehrer und Führer der ganzen Menschheit ward er erwartet[3]): alle Völker werden herbeiströmen, damit er seine Wege sie lehre, und sie auf seinen Pfaden wandeln[4]). — Eine Offenbarung, die in solcher Weise verheißen wird, muß gewiß auch ihrem Inhalte nach vollkommen sein. Wie sehr in der That die Juden überzeugt waren, daß sie durch den Erlöser in aller Wahrheit würden unterwiesen werden, geht schon aus jener Antwort des samaritanischen Weibes hervor: „Ich weiß, daß der Messias kommt; wenn er also gekommen sein wird, wird er uns alles verkündigen.“ (Joh. 4, 25.) Aber ist nicht auch im Eingange des Hebräerbriefes deutlich ausgesprochen, daß Gott, wie die übrigen Einrichtungen, die er zu unserm Heile getroffen, so auch die Offenbarung durch Jesus Christus zur Vollendung geführt habe? „Nachdem Gott oftmals und

---

1) Nihil potest esse propinquius fini ultimo, quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex: unde Apostolus dicit ad Hebr. 10, 19: Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus. Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae, quam status novae legis: quia tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius. S. p. 1. 2ae. q. 106. a. 4.

2) Deut. 18, 15—18. Is. 11, 2.

3) Is. 9, 2. 42, 4. 6. 49, 6. 54, 4.

4) Is. 2, 2. Mich. 4, 2.

auf vielerlei Weise einst zu den Vätern durch die Propheten geredet, hat er zuletzt in diesen unsern Tagen zu uns durch seinen Sohn geredet, welchen er zum Erben über alles gesetzt hat." Wenn endlich unser Heiland selbst spricht: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen" (Mth. 5, 17.); — so liegt auch darin dieselbe Wahrheit. Denn erfüllen bedeutet hier, wie oftmals, vollenden; es ist aber zunächst von der Lehre die Rede.

552. Daher lehren die Theologen insgemein[1]), daß nach dem apostolischen Zeitalter die Kirche keine neuen Offenbarungen empfange, durch welche der Inhalt ihres Glaubens ausgedehnt würde. Zwar hat sie, (also Thomas von Walden,) durchaus die gleiche Macht, welche sie zur Zeit der Apostel hatte; aber eben weil dieses die Zeit war, in welcher sie nach dem Ausdruck des Apostels volljährig wurde, hörte sie von damals an auf zu wachsen. Zur Zeit des alten Bundes war sie dem Kinde gleich, das mit den Jahren zunimmt; durch Christus aber ward sie zum vollkommenen Manne[2]). — Diese Lehre erhält durch die Kirche selbst die vollste Gewißheit. Zwar erkennt diese an, daß Gott auch im neuen Bunde zu manchen auserwählten Seelen unmittelbar redet; nun und nimmer aber nimmt sie solche Offenbarungen an, um auf sie ihren Glauben zu gründen. Wenn sie die Schriften, in welchen sie aufgezeichnet sind, gutheißt, beschränkt sie sich auf die Erklärung, daß sich in denselben nichts finde, was der christlichen Lehre und Frömmigkeit widerstreite; keineswegs aber bestätigt sie dieselben als das uns mit untrüglicher Gewißheit überlieferte Wort Gottes. Mögen also immer diese

1) Thom. Waldens. Doctr. fid. cath. l. 2. c. 20 et 22. Melch. Can. l. 2. c. 7. Suarez. De fide. Disp. 2. sect. 6. n. 15. 16. Lugo. De fide. Disp. 3. sect. 5. n. 68 seqq.

2) Lex Christi per totum decursum veteris testamenti infans erat, dicente Apostolo, quod nihil ad perfectum adduxit lex (Hebr. 7, 19.): temporis vero plenitudo fuit tempus Christi et Apostolorum. (Gal. 4, 4.) Usque tunc ergo, quia fides habebat, quod cresceret, potuit per appositionem librorum (canon.) staturam perfectae proceritatis acquirere. Elapso autem Apostolico tempore, non potuit crescere amplius, nisi quis dicat eam hactenus imperfectam. l. c. c. 20. n. 5.

Cum Ecclesia jam creverit in perfectum virum, quamvis sit aeque potens, ut olim, non tamen datur ei crescere, ut olim.

Ibid. c. 22. n. 2.

Offenbarungen nicht bloß über das, was Gott nach den Zeiten der Apostel gewirkt hat, oder wirken wird, sondern auch über die Thatsachen und Lehren, welche von Christus und den Aposteln verkündigt wurden, manche neue Aufschlüsse enthalten; so kann doch durch sie der Inhalt des Glaubens, den die Kirche öffentlich bekennt, nicht erweitert werden. Wann immer sie diesen erklärt, beruft sie sich einzig und allein auf die apostolische Ueberlieferung, und nur nach dieser forscht sie, so oft ein Streit über Glaubenssachen vor ihren Richterstuhl gebracht wird. Durch dieses ihr Verfahren spricht sie also aus, daß sie keine späteren Offenbarungen als Norm ihres Glaubens anerkennt, und auch sich selbst keine andere Lehrmacht beilegt, als die Hinterlage der apostolischen Predigt unversehrt und unverfälscht zu bewahren. Sie will, wie wir beim h. Vincenz von Lirinum lesen, nichts anders sein, als eine emsige und vorsichtige Behüterinn der bei ihr hinterlegten Glaubenslehren: ändert nichts an ihnen, mindert nichts, fügt nichts hinzu. Dahin allein geht ihr Bestreben, daß, was ehemals mit Einfalt geglaubt wurde, nun — bei Entstehung der Irrthümer — sorgfältiger geglaubt werde [1]). —

Wie derselbe h. Vincenz, so dringen auch die übrigen Väter darauf, daß wir, um uns in Glaubenssachen wider den Irrthum zu schützen, wenn die Kirche nicht schon entschieden hat, der apostolischen Ueberlieferung nachforschen. Sie setzen also voraus, daß in dieser alles enthalten ist, was zur Lehre des Christenthums gehört, und schließen nicht nur menschliche Zuthaten, sondern auch neue göttliche Offenbarungen aus. Wenn daher der h. Augustin an den h. Hieronymus schreibt, wie heilig und gelehrt immer ein kirchlicher Schriftsteller sein möge, seine Lehre könne nicht gleich jener der kanonischen Bücher als untrügliche Norm des Glaubens gelten: so versteht der h. Thomas dies auch von jenen Männern, die Gott besonderer Offenbarungen würdigte. Denn unser Glaube beruhe nur auf der

---

1) Christi Ecclesia sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit. . . . Denique quid unquam aliud Conciliorum decretis enisa est, nisi ut quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea diligentius crederetur? Commonit. n. 32.

Offenbarung, welche die Apostel und Propheten erhalten haben [1]. Aber auch der h. Hieronymus selbst drückt eben diesen Gedanken aus: Gott, sagt er, hat in seiner Kirche durch die Apostel und Evangelisten geredet; und was immer später, auch von heiligen und beredten Männern gesagt wird, kann nicht das Ansehen seines Wortes haben [2].

Dem scheint jedoch der h. Gregor der Große an der schon angeführten Stelle zu widersprechen. Denn er sagt am Schlusse derselben, daß uns, je mehr die Welt sich dem Ende nähert, eine um so größere Erkenntniß der göttlichen Dinge beschieden wird [3]: er redet aber vom Wachsthum der Erkenntniß durch neue Offenbarungen. — Indessen ist bekannt, daß der h. Gregor, wie die übrigen Väter, eben das Zeitalter der Welt, welches mit Jesus Christus begann, als das letzte bezeichnet, und als solches es den früheren entgegenstellt: wie ja auch der Apostel Johannes spricht: „Jetzt ist die letzte Stunde" (1. Joh. 2, 18.), nämlich des großen Welttages, und Paulus die Zeit, in welcher das Evangelium verkündet ward, das Ende der Zeiten nennt (1. Kor. 10, 11.). Obschon nun manche hh. Väter und namentlich Gregor der Meinung waren, daß dieses Zeitalter von kurzer Dauer, und das Weltende bereits nahe sei; so war doch nicht dieses der Grund, weßhalb sie das christliche Zeitalter das äußerste oder letzte nannten. Vielmehr wurde es als solches gerade deßhalb betrachtet, weil Gott

---

1) Inititur fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus (in ep. ad Hieron. 19. c. 1.): Solis eis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt. S. p. 1. q. 1. a. 8 ad 2.

2) Dominus narravit in Scripturis populorum et principium horum, qui fuerunt in ea (Ps. 86, 6.). Qui fuerunt, non, qui sunt in ea, ut exceptis Apostolis, quodcumque aliud postea dicitur, abscindatur; non habeat postea auctoritatem. Quamvis ergo sanctus sit aliquis post Apostolos, quamvis disertus sit, non habet auctoritatem. In Ps. 86.

3) Quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur.

in Christus das von Anfang begonnene Werk unserer Erlösung zu Ende führte.

IV.

Lehre des h. Thomas vom Verhältniß des alten und neuen Bundes.

553. Der h. Thomas beschließt eine seiner Untersuchungen über die Gesetze mit der von uns so eben betrachteten Wahrheit, daß das Gesetz des neuen Bundes, weil es das vollkommene ist, bis zum Ende der Zeiten fortdauern wird [1]). Die Vollkommenheit aber der Heilsordnung Christi zeigt er, wie gesagt, daraus, weil sie uns unmittelbar mit unserm höchsten Endzweck verbindet, alles in uns wirkend, was für den Besitz Gottes erforderlich ist. Von eben diesem Gedanken hatte er aber auch seine Untersuchungen über das Gesetz des alten Bundes begonnen, und ihn der Vergleichung des alten und neuen Bundes zu Grunde gelegt. Auch der Arzt bereitet zuerst den Körper des Kranken vor, damit die Arznei, welche ihn heilen soll, ihre Wirkung nicht verfehle. Wie also jene vorbereitenden Mittel gut, aber nur diese Arznei das vollkommene Heilmittel ist; so war auch das Gesetz des alten Bundes gut (Röm. 7, 12.), weil es auf die Gnade des h. Geistes vorbereitete; aber es war unvollkommen (Hebr. 7, 9.), weil es diese Gnade nicht verleihen konnte. Denn das Gesetz ist durch Moyses gegeben, Gnade und Wahrheit uns durch Jesus Christus geworden (Joh. 1, 17.). Nur die Gnade aber, welche der hl. Geist in die Herzen ausgießt, heilt uns von der geistigen Krankheit, und macht uns des ewigen Lebens würdig [2]).

554. Wie bereitete aber der alte Bund den neuen vor? Zunächst und hauptsächlich dadurch, daß er Zeugniß von dem, der kommen sollte, ablegte, und die Menschen zur Verehrung des einen wahren Gottes, durch den allein sie selig werden konnten, anhielt [3]).

---

1) Summa. p. 1. 2ae. q. 106. a. 4.
2) Ibid. q. 98. a. 1.
3) Ibid. a. 2.

Aber nicht blos die göttlichen Offenbarungen und Führungen, auch alle Vorschriften, die das Gesetz enthielt, hatten die Bestimmung, in dieser doppelten Weise das Reich Jesu Christi vorzubereiten. Jene, welche sich auf die Sitten beziehen, verhinderten, daß nicht auch im auserwählten Volke, wie in der Heidenwelt, die Erkenntniß des natürlichen Sittengesetzes immer mehr verdunkelt, und der Mensch dadurch immer weiter von Gott, dessen Ebenbild er in seinem Leben sein soll, entfernt wurde [1]). Durch die zeitlichen Strafen und Belohnungen aber erwies sich das Gesetz, wie der Apostel sagt, als Zuchtmeister. Wie wir die Kinder durch kleine Geschenke und Züchtigungen zur Erfüllung der Pflicht anhalten; also bedient sich Gott der Güter und Uebel dieses Lebens, um die Unvollkommenen zur Beobachtung seines Gesetzes zu bewegen. Den Vollkommenen nämlich ist es eigen, das Zeitliche zu verachten, und nur das Ewige zu ersehnen; den Sündern, in das Zeitliche ihr letztes Ziel zu setzen; den Unvollkommenen aber, nicht das Geistige und Ewige allein, sondern auch das Zeitliche, aber mit Beziehung auf Gott zu begehren. Durch zeitliche Belohnung und Strafe werden sie zur Furcht Gottes, zum Vertrauen, zur Dankbarkeit und Liebe bewogen [2]). Obschon also die Beobachtung des Sittengesetzes an sich, d. h. ohne die Gnade Christi nicht rechtfertigte, so bereitete es doch auf diese Gnade vor.

555. Sie kann aber auch als Vorbild der Gerechtigkeit, welche aus der Gnade ist, betrachtet werden: denn wie der h. Augustin sagt, auch das Leben dieses Volkes war eine Verheißung des

---

1) Ibid. q. 99. a. 2. ad 2.

2) Lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum: unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quae erat futura per Christum, et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet Gal. 3. Perfectio autem hominis est, ut contemptis temporalibus spritualibus inhaereat, ut patet . . . Phil. 3, 13. Imperfectorum autem est, quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum; perversorum autem est, quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum. Summa. p. 1. q. 99. a. 6.

Erlösers [1]). Viel mehr jedoch gilt dies von dem Ceremonial-Gesetze. Dasselbe ordnete den öffentlichen Gottesdienst, bestimmte die Feste und die Weise sie zu begehen, schrieb die verschiedenen Opfer, Sakramente und mannigfaltige religiöse Gebräuche vor. Wie nun die h. Schrift überhaupt außer dem historischen Sinne einen mystischen hat, und die Propheten von dem nahe bevorstehenden Ereignisse so weissagten, daß sie zugleich die zukünftigen, welche bei Ankunft des Messias Statt finden sollten, vorherverkündigen; so hatte auch alles, was das Ceremonial-Gesetz vorschrieb, die doppelte Bestimmung, auf eine zu jener Zeit entsprechende Weise die Verehrung Gottes zu fördern, und die zukünftige Religion Jesu Christi vorzubilden. Die Feste z. B. waren zur dankbaren Erinnerung an die Wohlthaten Gottes eingesetzt; aber eben diese empfangenen Wohlthaten waren Vorbilder der größeren, die verheißen waren: die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei z. B. und die Versenkung Pharao's in's rothe Meer bildete die Befreiung aus der Sklaverei der Sünde und die Besiegung Satan's, die Gesetzgebung auf Sinai die Sendung des h. Geistes vor. Die Opfer sollten das Volk anhalten, den einen wahren Gott anzubeten, und bei ihm allein Versöhnung und Hülfe in aller Noth zu suchen; aber sie deuteten zugleich das eine große Opfer des neuen Bundes vor. Dasselbe gilt von den Sakramenten, Reinigungen und übrigen Gebräuchen. Und wie wir in der Schrift einen dreifachen mystischen Sinn unterscheiden; so war auch die prophetische Bedeutung des jüdischen Gottesdienstes allegorisch, moralisch und anagogisch, je nachdem er Christus und seine Kirche, die christliche Gerechtigkeit, oder die himmlische Herrlichkeit, in welche Christus die Seinigen einführt, vorbildete [2]).

556. Der äußere Gottesdienst muß nämlich dem innern entsprechen; dieser aber besteht in gegenwärtigem Leben in dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe, und demnächst läßt sich ein dreifacher Zustand unterscheiden. Im ersten sind nicht bloß die himmlischen Güter, sondern auch was zu denselben führt, als Zukünftiges

---

1) Praecepta legis justificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant: quia sicut dicit Augustinus contra Faustum (l. 22. c. 24.) etiam vita illius populi prophetica erat et Christi figurativa. Ibid. q. 100. a. 12.

2) q. 102. a. 2.

Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung; und dies war der Fall im alten Bunde. Im zweiten sind der Glaube und die Hoffnung auf die himmlische Glückseligkeit zwar als auf ein Zukünftiges, auf die Mittel aber, durch die wir zu ihr gelangen, als auf Gegenwärtiges oder Vergangenes, nämlich auf die Gnade und Erlösung durch Christus gerichtet; und dies ist der Zustand des neuen Bundes. Im dritten aber wird nichts Abwesendes geglaubt, noch Zukünftiges gehofft, sondern was hienieden Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung war, als Gegenwärtiges besessen, und dies ist der Zustand der Seligen. In ihm wird zwar Gott gepriesen und angebetet, aber ohne eine gottesdienstliche Feier, die irgend etwas vorbilde, und deßhalb sah der h. Johannes im himmlischen Jerusalem keine Tempel (Apoc. 21, 22.). Der alte Bund hatte in seinem Tempel, seinen Opfern und Gebräuchen Vorbilder sowohl der geistigen Güter, die der Messias bringen, als der ewigen, in deren Besitz diese führen sollten. Dem neuen Bunde aber geziemte ein Gottesdienst, der nur das Ewige und Himmlische vordeutet; denn die Wohlthaten des Erlösers sind in ihm schon gegenwärtig [1]).

557. Die bürgerlichen Gesetze und Einrichtungen endlich waren nicht wie die religiösen vornehmlich dazu bestimmt, Zukünftiges vorzubilden. Dennoch pflegen die Heiligen auch diese Anordnungen und selbst die Kriege und Schicksale des jüdischen Volkes im mystischen Sinne zu deuten. Weil nämlich Gott selbst das bürgerliche Gesetz gegeben hatte, und die Schicksale seines Volkes in ganz besonderer Weise lenkte; so ist nicht zu zweifeln, daß auch dies alles dem Zwecke, wozu das Volk auserwählt war, diente. Dieser Zweck aber war, das Reich des Messias vorzubereiten und vorzubilden: weßhalb wir denn auch beim Apostel lesen, daß in ihnen alles sich zum Vorbild ereignete (1. Kor. 10, 11.).

Dies sind die Gedanken, welche der h. Lehrer ausführlich und vielseitig erörtert, die Weisheit enthüllend, welche in dem inhaltreichen Gesetze des alten Bundes verborgen ist. Wer die angeführten Untersuchungen, wozu wir einladen möchten, durchlesen will, wird nicht umhin können, die eben so tiefe als scharfsinnige Erklä-

---

1) q. 103. a. 3.

2) q. 104. a. 2.

rung der h. Schrift zu bewundern; und durch dieselbe um so mehr überrascht werden, wenn er etwa in dem gewöhnlichen Vorurtheil, daß die großen Scholastiker dem Studium der göttlichen Bücher wenig ergeben gewesen seien, befangen war. Doch wir reden hier davon zu einem andern Zwecke. Es fragt sich, ob man in der Vorzeit das Verhältniß des neuen zum alten Bunde gründlich erkannt und erwogen hatte.

558. Der h. Thomas beginnt also seine Abhandlungen über das neue Testament mit dem Lehrsatz, daß das Gesetz des neuen Bundes seinem Wesen nach in der Gnade, welche den Menschen in seinem Innern heiliget, besteht. Als ein solches innere, das Herz umwandelnde Gesetz wurde es von den Propheten verheißen (Jerem. 31, 33. Hebr. 8, 10. 10, 16.), und von den Aposteln verkündigt (Röm. 3, 27. 8, 2.), und darin seine wesentliche Verschiedenheit vom Gesetze des alten Bundes, das unfähig war, das Herz zu erneuern, gezeigt. (Ebend.). Man kann also auch vom Gesetz des neuen Bundes die Erklärung geben, es sei die Gnade des h. Geistes, die in Folge des Glaubens an Christus verliehen wird. Denn jedwedes Ding ist das, was in ihm das Vorzüglichste ist: das Vorzüglichste aber im neuen Bunde ist ohne Zweifel jene Gnade des h. Geistes [1]). Zwar sind auch die Glaubens- und die Sittenlehre nicht bloß heilsam sondern nothwendig; aber jene, damit unser Herz zum Empfang der Gnade des h. Geistes vorbereitet werde, diese, damit wir dieselbe zu benutzen wissen. Immer also ist die Gabe des h. Geistes selbst das Vorzügliche [2]). Durch sie werden wir gerechtfertigt, mit Gott vereinigt, Kinder und Erben Gottes. — Man bemerke, wie wohl diese Lehre des h. Thomas mit den Worten übereinstimmt, durch welche der Heiland die Apostel mit der Verkündigung des neuen Bundes beauftragte. Sie sollen verkündigen, was Gott zur Erlösung der Menschen gethan hat; denen, die glauben, das Sakrament der Wiedergeburt ertheilen,

---

1) Unaquaeque res videtur esse, quod in ea est potissimum, ut Philosophus dicit. l. 9. Ethic. c. 4. Id autem, quod est potissimum in lege novi testamenti et in quo tota ejus virtus consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus. q. 106. a. 1.

2) Ibid. ad 2. et art. 2.

und sodann sie über den Wandel, der hinfüro von ihnen gefordert wird, belehren.

559. Durch das Gesagte ist bereits auch der Grund zur Lehre über die Verschiedenheit des alten und neuen Bundes gelegt. Es verhält sich, wie oben erklärt wurde, das alte Gesetz zum neuen, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, und deßhalb wird das alte Gesetz dem Zuchtmeister, der Knaben erzieht, verglichen, das neue aber das Gesetz der Vollkommenheit genannt. Dies ist es dadurch, daß es das Gesetz der Liebe ist, die durch die Gnade des h. Geistes in unsere Herzen ausgegossen wird. Man sieht also auch, weßhalb der alte Bund als das Gesetz der Furcht vom neuen als dem Gesetze der Liebe unterschieden, jenem Irdisches und Zeitliches, diesem Geistiges und Ewiges verheißen ist. Denn die Gnade des h. Geistes bewirkt, daß der Mensch in seinem Thun und Lassen durch Liebe zur Tugend selbst angetrieben wird, und daß sein Verlangen auf das Geistige und Ewige, den Gegenstand seiner Liebe, gerichtet ist [1]). — Wie endlich jedes Vollkommene enthält, was dem Unvollkommenen gebricht, so ist auch das neue Gesetz die Ergänzung und Vollendung des alten. Betrachten wir den Zweck des Gesetzes, die Heiligung des Menschen, so war sie im alten Bunde nur verheißen und vorgebildet; bewirkt und verliehen aber wird sie im neuen durch die Kraft des Leidens Christi (Röm. 8, 3). Aber auch alle anderen Verheißungen Gottes sind in Christo Ja und Amen (2. Kor. 1, 20), und alle Vorbilder in ihm verwirklicht: weßhalb der alte Bund mit allen seinen Gebräuchen nur Schatten und Bild, Christus aber der Leib und die Wahrheit ist (Col. 2, 17). Die Lehren und Vorschriften aber, welche das Gesetz enthielt, wurden durch Christus ergänzt und vollendet; indem er ihren wahren und tieferen Sinn enthüllte, und den Geboten Gottes die sogenannten Räthe der evangelischen Vollkommenheit beifügte [2]). Wie also Christus die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung, welche im alten Bunde nur dunkel angedeutet waren, klar und vollständig verkündigte; also zeigte er auch unumhüllt, wozu Gott den Menschen berufen, und was er durch seine Gnade in ihm zu wirken

1) q. 107. a. 1.
2) q. 107. a. 2.

bereit sei. Es war also auch das neue Gesetz in dem alten schon, jedoch in der Weise, wie der Baum in dem Saamenkern, enthalten [1]).

560. Wenn aber das vorzügliche und das eigentliche Wesen des neuen Gesetzes die innere Gnade des h. Geistes ist; so folgt daraus nicht, daß es keine äußere Werke vorschreiben müsse. Denn diese Gnade erhalten wir durch den menschgewordenen Sohn Gottes. Wie also die Menschheit Jesu Christi von der Gottheit mit Gnade erfüllt war, und durch sie diese Gnade uns mitgetheilt wird; also geziemte es sich auch, daß diese Mittheilung durch äußere und sichtbare Werke geschehe, und die empfangene innere Gnade sich in unserm Leben äußerlich offenbare. Es sind also im neuen Bunde zweierlei Art äußerer Werke vorgeschrieben: solche, welche die Gnade in uns wirken und vermehren, und dieses sind die Sakramente; und solche, welche aus Antrieb der Gnade hervorgehen, die Werke der Tugend. Denn wie sich der Eingeborne des Vaters in seinem irdischen Leben offenbarte als voll der Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14); so sollen auch, die ihm angehören, vor den Menschen als Kinder des Lichtes wandeln und die Werke der Finsterniß von sich werfen (Eph. 5, 8). — Nichtsdestoweniger heißt und ist das Gesetz des neuen Bundes das vollkommene Gesetz der Freiheit; erstlich zwar, weil es außer dem, was seiner Natur nach zum Heile nothwendig ist, der Reinheit und Heiligkeit des Lebens, nur Weniges, nämlich die Sakramente vorschreibt, alles Uebrige aber theils der Anordnung der kirchlichen Vorgesetzten theils der Bestimmung der Gläubigen selbst überläßt; sodann und vorzüglich, weil die Gnade bewirkt, daß wir, was des Geistes ist, mit freudiger Liebe vollbringen [2]).

V.

Lehre Hirscher's vom Verhältniß des alten und neuen Bundes.

561. Nach obigen Mittheilungen dürfen wir zuversichtlich fragen, ob es gestattet sei, einer Theologie, welche diese von uns in

1) q. 107. a. 3. c. ad. 1 et 2.

2) q. 108. a. 1. Quodl. l. IV. a. 13.

gedrängter Kürze vorgelegten Gedanken reichlich entwickelte, den Vorwurf zu machen, daß sie den Geist des Christenthums nicht fassend auf dem Standpunkt des Moysaismus stehen geblieben sei. Je größeres Gewicht aber Hirscher auf diesen bei ihm oft wiederkehrenden Vorwurf legt, um so mehr müssen wir seine Darstellung vom Verhältniß des neuen Bundes zum alten mit jener der Vorzeit vergleichen. Ueber den Gegensatz, welcher das Evangelium als das Gesetz der Liebe, Freiheit und Gnade mit dem Gesetze Moyses bildet, hat er sich sehr verbreitet, und auch erklärt, wie dieses trotz seiner Unvollkommenheit auf die innere Heiligung und Wiedergeburt vorbereitete: aber die Bestimmung des alten Bundes, den neuen vorzubilden, und dadurch eine immerwährende und augenfällige Verheißung desselben zu sein, hat er in den früheren Ausgaben gar nicht, in der jüngsten nur ganz obenhin berührt [1]). Und doch sind — um von den Kirchenvätern nicht zu reden — die Schriften des neuen Testamentes selbst, namentlich aber die Briefe an die Galater und Hebräer, welche die Beziehung des alten Bundes zum neuen ausführlich behandeln, ein thatsächlicher Beweis, daß ohne Betrachtung jenes Vorbildlichen ein volleres und tieferes Verständniß der göttlichen Bücher unmöglich ist.

562. Aber noch von größerer Bedeutung ist, daß die Schwierigkeit, welche die Lehre über den Gegensatz des alten und neuen Bundes darbietet, bei Hirscher nicht nur keine Lösung findet, sondern ganz und gar unauflösbar wird. Denn worin besteht diese Schwierigkeit? Nämlich jede wahre Religion (oder richtiger: die wahre Religion; denn es kann nur eine geben) — muß den Menschen innerlich heiligen und zum ewigen Leben führen. Wenn also die jüdische nur äußerlich reinigte und nur zeitlichen Wohlstand verhieß, wie konnte sie dann die wahre, von Gott selbst gegründete Religion sein? Nach der Lehre des h. Thomas antworten wir: Der alte Bund war unvermögend, das Innere zu heiligen und zur ewigen Seligkeit zu führen, wenn wir ihn für sich allein, d. i. ohne Verbindung mit dem neuen betrachten. Die Opfer und Sakramente des alten Bundes enthielten in sich keine andere Kraft, als die Juden zur Theilnahme an den gottesdienstlichen Verrichtungen

1) Moral. Bd. 1. S. 324.

zu berechtigen, und für die Beobachtung des moysaischen Gesetzes war ihnen als besonderer Lohn nur der friedliche und dauerhafte Besitz des gelobten Landes verheißen. Aber daraus folgt nicht, daß den Bekennern dieser Religion nicht auch alle Mittel zur Erlangung der innern Heiligung und des ewigen Lebens geboten waren. War ja doch die Nothwendigkeit dieser Heiligung und die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben ihnen bekannt; und hatten sie ja die Verheißung des Erlösers, der ihnen und der ganzen Menschheit zum Heile kommen sollte. Diejenigen also, welche das Gesetz Moyses mit dem Glauben an den Erlöser beobachteten, wurden — nicht durch die Opfer und Werke, welche dies Gesetz vorschrieb — sondern durch jenen Glauben innerlich gereinigt und geheiligt, und der Besitz des gelobten Landes war für sie eine Bürgschaft der Aufnahme in das Himmelreich, das durch jenes vorgebildet wurde. Wenn man sagt, daß nur der neue Bund die Gnade des h. Geistes verleihe; so ist das dahin zu verstehen, daß nur das Leiden Jesu Christi die Ursache dieser Gnade war, und ohne Glauben an Jesus Christus niemand ihrer theilhaftig wird. Durch diesen Glauben aber konnten nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden die Gnade der Wiedergeburt erhalten und selig werden. Obgleich also vor der Ankunft des Erlösers diese Gnade nicht in so großer Fülle ertheilt wurde; so war sie doch niemand, der die ihm gebotenen Mittel benutzte, versagt. Alle aber, welche sie empfiengen, gehörten insofern zum neuen Bunde[1]).

---

1) Quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut et nos justificamur. q. 98. a. 2. ad 4.

Quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis ceremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis, et ideo non poterant a peccato mundare, sicut dicit Apostolus. . . . Hebr. 10, 4. Gal. 4, 9. . . . Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi justificari, cujus fidei quaedam protestatio erat hujusmodi ceremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa

Auch dies läßt sich nicht behaupten, daß den Juden nicht mehr Mittel des Heils als den Heiden gegeben waren. Denn erstlich waren jene Wahrheiten, welche die Heiden nur durch das Licht der Vernunft und die allgemeine Ueberlieferung erkannten, ihnen durch die Offenbarung oft und nachdrücklich verkündigt. Denn diese lehrte sie Gott, lehrte sie die ewige Bestimmung des Menschen, und die Bekehrung des Herzens als den einzigen Weg zu derselben kennen; die Verheißung des Erlösers aber war die Grundlehre ihrer ganzen Religion. Dazu kam, wie oben erwogen wurde, daß ihr Gottesdienst, ihre frommen Gebräuche, so manche Einrichtungen, und selbst ihre Geschichte ihnen stets jene Wahrheiten in Sinnbildern vor Augen hielten, und die Erfüllung der Verheißungen verbürgten; die Beobachtung aber des moysaischen Gesetzes, und folglich auch die Strafen und Belohnungen, durch welche Gott sie zu derselben anhielt, für die Gnade der inneren Heiligung sie vorbereiteten.

563. Weßhalb sagten wir nun, daß solche Erklärungen nicht bloß bei Hirscher vermißt, sondern durch seine Lehre unmöglich werden? Weil er den Juden die Erkenntniß, die zur wahren Heiligung des Lebens und der ewigen Seligkeit nothwendig ist, abspricht; und dies führt uns von der allgemeinen Betrachtung des alten und neuen Bundes zu der Frage, die uns eigentlich beschäftigt, über das Fortschreiten der Offenbarung zurück.

Die Fragen nach der Bestimmung des Menschen, nach dem Grunde des verschiedenen Schicksals in diesem Leben, nach dem endlichen Loose der Sterbenden beschäftigten zwar nach Hirscher die Geister zur Zeit des alten Bundes, aber fanden keine beruhigende Lösung. Vielmehr rief Gott dieselbe durch Zurückstellung der Unsterblichkeitslehre erst hervor, um die Gemüther auf die Lehre Christi von der Auferstehung der Todten vorzubereiten. Wie der Heide, so war auch der Jude ohne

---

sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat. q. 103. a. 2.

Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti, nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi homo pertinet ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.

q. 106. a. 1. ad 3. cf. q. 107. a. 1. ad 2. et 3.

Trost. — Die protestantischen Rationalisten, welche gar viel vom „Zurücktreten der Lehre über die Unsterblichkeit" reden, beschränken ihre Behauptung wenigstens auf den Pentateuch [1]); aber Hirscher scheut sich nicht, sie über das ganze alte Testament auszudehnen. Auch im Prediger und Buch Job findet er nur „das Zweifeln und Ringen und Verzweifeln" der mit jenen Fragen über die Bestimmung und das endliche Loos des Menschen beschäftigten Geister. Mehr noch: aus dem, was im Evangelium von den Sadduzäern berichtet wird, folgert er, daß auch zur Zeit Christi der Streit noch fortdauerte, und rechnet die Lehre vom ewigen Leben und dem himmlischen Vaterland zu denen, welche den Juden neu waren [2]).

564. An dieser letzten Stelle verweist Hirscher auf die Worte des h. Paulus über das ewige Erbe der Kinder Gottes. Hätte er also nichts anders gesagt, als daß uns der neue Bund über dieses reichlichere und erhabenere Aufschlüsse gebe; so würde jedermann ihm gerne beipflichten: aber nicht auch, wenn er behauptet, daß im alten Bunde die Bestimmung des Menschen, die Unsterblichkeit der Seele

---

1) Daher haben es sich auch katholische Gelehrte besonders angelegen sein lassen, die Lehre von der Unsterblichkeit im Pentateuch nachzuweisen: Reinke. Beitr. Bd. 5. S. 239 ff.

2) „Was bietet das Heidenthum, was bietet selbst das Judenthum den Millionen Sterbenden? — Das Heidenthum hat nichts, als eine fabelhafte Unterwelt, seine Seelenwanderung oder seine Vernichtung. Und selbst das Judenthum ist ohne Trost. Noch zur Zeit Jesu ist Streit darüber, ob eine Auferstehung der Todten sei." Erörterungen I. S. 132.

„Die Fragen: wozu ist der Mensch da? welches ist der Grund des verschiedenen Schicksals der Menschen? welches ist ihr Ende, und letzlich der Gewinn ihres irdischen Strebens? Diese Fragen beschäftigen die Geister. Der Koheleth und das Buch Hiob bezeugen uns das Ringen und Zweifeln und Verzweifeln derselben. Aber indem Gott auch diese Richtung des Menschengeistes sich entwickeln ließ, ja dieselbe sogar durch die Zurückstellung der Unsterblichkeitslehre im Moysaismus begünstigte und hervorrief, bereitete er offenbar auf die Erscheinung und sehnsuchtsvolle Aufnahme dessen vor, welcher von Sich sagen sollte: Ich bin die Auferstehung und das Leben."

Moral. Bd. 1. S. 320 (4. Aufl.)

„Neu ist sodann (um aus dem Vielen nur noch Eines zu erwähnen) die Lehre von dem ewigen Leben und dem himmlischen Vaterlande. Röm. 8, 15 ff. Und auch diese Lehre, welch ein Licht. Das irdische Dasein hat jetzt eine ganz andere Bedeutung als bei Moyses." Ebend. S. 340.

und Auferstehung der Todten nicht mit Bestimmtheit geoffenbart, und über das ewige Leben und jenseitige Paradies kein Aufschluß gegeben war, der den Juden im Leben ermuntern und im Tode trösten konnte. Auch über das Loos der Heidenwelt redet Hirscher mit Uebertreibung. So manchen Irrthum ihre religiösen Sagen und Gebräuche offenbaren, sie beweisen dennoch, daß der Glaube an ein anderes Leben, an Belohnung und Strafe nach dem Tode allgemein verbreitet war. Es ist aber nicht an dem, daß der Heide nichts anderes als „die fabelhafte Unterwelt" hatte; er hatte auch das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, und das Gesetz, das ihm ins Herz geschrieben war; und wenn er jenes Licht beachtete, und dieses Gesetz befolgte, wurde es ihm gegeben, in dem, was Sage und Dichtung vom jenseitigen Leben berichteten, das Wahre vom Falschen, so viel es nothwendig war, zu unterscheiden. Indeß als die Heiden einerseits bei fortschreitender Bildung aufhörten, an die mythischen Ueberlieferungen zu glauben, und andererseits das sittliche Verderbniß ihren Geist mehr und mehr verfinsterte; da mochte es wohl unter ihnen der Philosophie nicht gelingen, die Zweifel an die Unsterblichkeit zu zerstreuen: werden wir aber annehmen, daß Gott über diese Wahrheit ein Volk in Ungewißheit gelassen habe, daß er sich auserwählt, um durch vielfache Belehrung und fortgesetzte Führung in ihm sowohl den reinen Glauben der Urwelt zu erhalten, als auch die vollkommene Offenbarung in der Zeiten Fülle vorzubereiten? —

565. Worauf gründet Hirscher seine Behauptung? Die Sadduzäer läugneten die Auferstehung der Todten, im Prediger sagen Ungläubige, der Mensch sterbe wie das Thier dahin, und die Freunde Job's behaupten, daß Gott nur über Sünder, nicht über Fromme Leiden verhänge. Aber gab es nicht auch zur Zeit der Apostel und in allen folgenden Jahrhunderten Christen, welche die Auferstehung läugneten? und ist in unseren Tagen die Menge derer, welche den Menschen im Tode dem Thiere gleich machen, nicht ohne Zahl? Ebenso verhält es sich mit dem Irrthum der Freunde Job's: noch im vorigen Jahrhunderte hat ihn die Kirche von neuem verdammen müssen[1]). Läßt sich nun etwa daraus schließen, daß auch

1) Bulla Unigenitus. prop. 70.

im neuen Bunde die jenen Irrthümern entgegengesetzten Wahrheiten nicht geoffenbart seien, oder doch nicht als geoffenbart allgemein anerkannt und verkündigt werden? — Es ist aber in der That auch kaum begreiflich, wie Hirscher, nicht bloß von den Büchern Moyses, sondern vom ganzen alten Testamente redend, eine solche Behauptung aufstellen konnte. Ist es denn möglich, die Fortdauer der Seele nach dem Tode bestimmter zu lehren, als sie im Buche der Machabäer gelehrt wird [1])? das verschiedene Loos der Gerechten und der Sünder im jenseitigen Leben, den Tag des Gerichtes, die ewige Herrlichkeit der Kinder Gottes, und die ewige Schmach der Gottlosen lebendiger und ergreifender darzustellen, als es im Buche der Weisheit geschieht? Vier volle Hauptstücke (2—6) sind ausschließlich dieser Lehre gewidmet. — Aber bleiben wir bei den Büchern, auf welche Hirscher verweist. Er nimmt an, der Prediger lasse an der bezüglichen Stelle [2]) die Ungläubigen seiner Zeit sprechen [3]): Andere halten dafür, er rede vom Schicksal des Menschen, wie es sich der bloß sinnlichen Betrachtung darbiete. Wie dem auch sei, genug, was er hier als ungewiß dahingestellt sein läßt, ob nämlich der Mensch, wie dem Leibe so auch der Seele nach gleich dem Thiere sterbe; das entscheidet er später mit größter Bestimmtheit: „Der Staub kehrt zu seiner Erde, woher er war, und der Geist zu Gott

---

1) Nisi enim eos, qui ceciderunt, resurrecturos speraret, superfluum videretur et vanum orare pro mortuis. 2. Macch. 12, 44.

2) Dixi in corde filiis hominum, ut probaret eos Deus et ostenderet similes esse bestiis. Idcirco unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio: sicut moritur homo, sic et illa moriuntur: similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius: cuncta subjacent vanitati et omnia pergunt in unum locum. De terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur. Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum? 3, 18—21.

3) Hirscher konnte dieser Auslegung, die auch der h. Thomas (S. p. 1. q. 75. a. 6. ad 1.) vorzieht, unbedenklich folgen: aber es war ihm deßhalb nicht gestattet, als Worte der h. Schrift anzuführen: „Gott muß die Menschen bestimmt haben, um sich über sie zu belustigen, daß sie dem Vieh gleich sind, indem er das Loos der Menschenkinder und das Loos des Viehes das gleiche ist.“ Erörterungen I. S. 133.

zurück, der ihn gegeben hat[1])", und schließt mit einer ernsten Mahnung an das göttliche Gericht[2]). — Was sollen wir aber erst vom Buche Job sagen? Wird in ihm der Irrthum, um den es sich handelt, nicht widerlegt? erscheint nicht Gott selbst, um ihn feierlich zu verurtheilen? Was also war geeigneter, als eben das Buch Job, um „dem Ringen und Zweifeln und Verzweifeln" ein Ende zu machen? Und nun bedenke man, daß dieses Buch wenn es nicht von Moyses selbst verfaßt wurde, ganz gewiß zu den ältesten der heil. Schrift gehört. Von jeher also waren die Juden über die Vorsehung Gottes, die auch Gerechte leiden läßt, sehr wohl unterrichtet, und auf die Hoffnung des ewigen Lebens hingewiesen; ja es wurde ihnen diese Wahrheit als eine solche dargestellt, welche auch den Gerechten unter den Heiden, zu welchen Job gehörte, bekannt war. — Wenn aber die Sadduzäer sie noch zur Zeit Christi bestritten, welche Antwort erhielten sie von diesem? Sagte er ihnen etwa, bisher habe man an der Auferstehung und dem ewigen Leben zweifeln können, er aber verkündige nun dieselbe mit aller Bestimmtheit? oder warf er ihnen nicht vielmehr Unkunde der h. Schrift vor, und verwies sie gerade auf den Pentateuch? Durch die Beherzigung der Worte: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakob's," — mußten sie sich eines Bessern belehren (n. 384.).

566. Durch diese Antwort des Herrn wird also bestätigt, was man jenen Rationalisten, welche vor Hirscher die Lehre von der Unsterblichkeit in den Büchern Moyses vermissen wollten, zu erwiedern pflegt: diese Lehre werde nicht ausdrücklich vorgetragen, aber als eine bekannte Wahrheit vorausgesetzt. Wie die Worte, auf welche der Heiland verweist, so würden auch manche andere ohne jene Voraussetzung keinen vernünftigen Sinn enthalten. Auch der Apostel Paulus belehrt uns hierüber. Nachdem er vom Glauben, durch den die Väter Gott gefielen, geredet hat; fährt er also fort:

---

1) (Memento Creatoris tui) . . . antequam revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. 12, 7.

2) Time Deum et mandata ejus observa: hoc est enim omnis homo, et cuncta, quae fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum sive malum illud sit. v. 13. 14.

„Alle diese sind im Glauben gestorben: sie hatten nicht empfangen, was ihnen verheißen war, sondern schauten und grüßten es von fern, bekennend, daß sie Pilger und Fremdlinge auf Erden seien (1. Moys. 47, 9.). Denn die so sprechen, geben zu erkennen, daß sie ein Vaterland suchen: und hätten sie etwa jenes gemeint, aus dem sie ausgezogen waren, so hatten sie ja Zeit, zurückzukehren; nun aber verlangten sie nach einem besseren, das ist, dem himmmlischen, darum schämt sich Gott nicht, ihr Gott zu heißen; denn er hat ihnen eine Stadt bereitet" (Hebr. 11, 13—16.). Nach dem heil. Paulus war also die Lehre vom ewigen Leben und himmlischen Vaterlande nichts weniger als neu: vielmehr war eben sie nächst jener von dem einen wahren Gott der hauptsächliche Gegenstand des Glaubens, durch den von Abel an alle Gerechten Gott gefielen und selig wurden. „Wer zu Gott gelangen will," hatte er kurz vorher gesagt, „muß glauben, daß er ist, und denen, die ihn suchen, Vergelter ist" (V. 6). Wird uns also in obiger Stelle nicht erklärt, welche Vergeltung die Väter erwarteten? — Wie nun die Gerechten des alten Bundes wußten, daß Gott außer dem Lande, welches er ihnen auf Erden gelobt hatte, eine himmlische Stadt für sie bereit hielt; also nannten sie auch nicht allein ihre Nachkommenschaft, die sie auf Erden zurückließen, sondern auch alle, die ihnen in die Ewigkeit vorangegangen waren, ihr Volk, und diesem ihren Volke, den Bürgern der himmlischen Stadt, beigesellt zu werden, war die Erwartung, mit der sie — wahrlich nicht ohne Trost, sondern in Frieden — entschliefen [1]). —

567. Und wie hätte es anders sein können? Niemand wird läugnen, daß die Verheißung eines Erlösers oder überhaupt, was die ersten Blätter der Genesis von der Schöpfung und dem Falle des Menschen erzählen, den hauptsächlichen Inhalt jener Offenbarung, die in der Urzeit durch Ueberlieferung fortgepflanzt wurde, aber zugleich auch die Grundlage aller Offenbarungen des alten Bundes bildeten. Wovon aber sollte der verheissene Erlöser die Menschheit befreien, wenn nicht von dem göttlichen Fluche, der durch die Sünde über sie gekommen war? Dieser Fluch aber war: „Du bist Staub und sollst wieder zu Staub werden." Es war also nicht möglich,

---

1) Gen. 15, 15. 25, 8. 17. 35, 29. 37, 12. Num. 20, 24. Deut. 32, 50.

daß von dem Glauben an den Erlöser die Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens getrennt wurde; und auch dies wird uns durch den Apostel Paulus bestätigt. Denn betheuernd, daß er alles glaube, was Moyses und die Propheten gelehrt, hebt er die Auferstehung als einen besonderen Punkt dieser Lehre und des jüdischen Glaubens hervor [1]). So war also nach der wiederholten Versicherung des Apostels und unseres Heilandes selber die zukünftige Auferstehung im alten Bunde ohne allen Zweifel bestimmt und deutlich geoffenbart. — „Aber die Sadduzäer scheinen übrigens doch gläubige Juden gewesen zu sein, und das Ansehen der göttlichen Bücher anerkannt zu haben?" Nun freilich, wie bis auf unsere Tage unzählige Irrgläubige sich zum Christenthume bekennen, und dennoch die einen diese, die anderen jene Wahrheit, wie laut und kräftig sie auch im göttlichen Worte ausgesprochen sein mag, verwerfen. Es genügt an die Gottheit Jesu Christi und an das Geheimniß des Altars zu erinnern.

568. Gleich nachdem Hirscher gesagt hat, daß Heiden und Juden ohne Trost waren, und noch zur Zeit Jesu gestritten wurde, ob eine Auferstehung der Todten zu erwarten sei; fügt er hinzu, durch die bloße Lehre, daß der Tod Uebergang zum ewigen Leben sei, hätte auch Christus nicht wirksam trösten können. „Denn was wägen am Ende alle Unsterblichkeitstheorien? So lange man ihre Gründe hört, glaubt man; wenn man aber die Felder des Todes ansieht, erzittert man, und der Glaubensmuth entfällt, weil alle hinfahren zur Gruft, und nie einer wiederkehrte, und daß er lebe, thatsächlich veranschaulichte. Was da allein beruhigen und sieghaft überzeugen kann, sind nicht theoretische Gründe, sondern der Anblick eines Verstorbenen und Begrabenen, welcher vor unsern Augen wiederlebt. Nun, dieses allein Beruhigende und sieghaft Ueberzeugende ist der Menschheit in Christus geworden [1])".

Daß die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, auf welchen Gründen sie immer ruhen möge, den Menschen im Kampfe

---

1) Deservio Patri et Deo meo credens omnibus, quae in Lege et Prophetis scripta sunt: spem habens in Deum, quam et hi expectant resurrectionem futuram justorum et iniquorum. Act. 24, 14. 15.

2) Erörterungen I. S. 133.

des Lebens sowohl als des Todes nicht aufrecht halten kann, wenn Gottes Gnade ihr nicht eine höhere Kraft verleiht; werden wir gewiß nicht bestreiten, aber ebenso wenig einräumen, daß zu dem Ende die Wiederbelebung eines Verstorbenen nöthig, und deßhalb die Menschheit vor Christus ohne beruhigende und sieghafte Ueberzeugung war. Waren die Gerechten des alten Bundes, die dem Zeugniß der Schrift gemäß in Frieden starben, ohne Beruhigung? Drücken die Worte, die Job wünschte im Felsen eingegraben zu sehen, keine sieghafte Ueberzeugung aus? Von äußeren und inneren Qualen gefoltert, ohne alle Hoffnung für dieses irdische Leben ruft er aus: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und ich werde am jüngsten Tage von der Erde auferstehen .... und werde in meinem Fleische meinen Gott schauen. ... Diese meine Hoffnung ruhet in meinem Busen" (19, 25—27.). — Jene heldenmüthige Mutter aber, von der das zweite Buch der Machabäer (K. 7.) erzählt, durch welchen Glauben kräftigte sie sich und ihre Söhne, für Gottes Gesetz Marter und Tod zu erdulden? „Der Schöpfer der Welt, der den Menschen bei seiner Erzeugung bildet, ... er wird euch nach seiner Barmherzigkeit Geist und Leben zurückstellen, wie ihr jetzt um seines Gesetzes willen eurer selbst nicht achtet," — (euch dahingebet). Und was die Ermahnung der Mutter gefruchtet, beweist die Sprache der Söhne: „Du, Ruchlosester! richtest uns zwar im gegenwärtigen Leben zu Grunde; aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze sterben, bei der Auferstehung zum ewigen Leben erwecken." So sprach der zweite; und der dritte, seine Glieder dem Henker darbietend: „Vom Himmel habe ich diese und für Gottes Gesetz verachte ich sie jetzt; denn von ihm hoffe ich sie wieder zu erhalten." Und sterbend ruft der vierte aus: „Es ist besser, von den Menschen dem Tode überliefert werden, und die Hoffnung hegen, von Gott wieder auferweckt zu werden: denn du (Tyrann) wirst nicht auferstehen zum Leben." — War dieser Glaube, der die Qualen und Schrecken des Todes überwand, keine sieghafte Ueberzeugung? Und solchen Thatsachen und feierlichen Zeugnissen zum Trotz wagt man zu sagen: „Das Judenthum war ohne Trost", — und noch zu Christi Zeit „die Lehre von dem ewigen Leben und dem himmlischen Vaterlande neu." Wie ganz anders der Apostel! Nachdem er in langer Reihe die Väter, Propheten und andere Gerechten des

alten Bundes, die ihren Glauben bewährten, und endlich die Menge derer vorgeführt hat, welche, „um die bessere Auferstehung zu erlangen," Bande, Folter und das Schwert erduldeten: ermahnt er die Christen, daß auch sie durch diese „Wolke von Zeugen" ermuntert zum Streite sich rüsten [1]). So groß also war die Zahl derer, die im alten Bunde für das ewige Leben in den schwersten Kämpfen ausharrten, daß der Apostel sie einer Wolke vergleicht; und so vollkommen ihr Glaube, daß er sie den Christen als Muster vorstellt [2]).

569. Die Lehre von der Bestimmung des Menschen für das jenseitige Leben und von der zukünftigen Auferstehung der Todten gehörte allem Gesagten zufolge nicht zu denen, welche im alten Testament nur dunkel geoffenbart, und daher nur höher Erleuchteten bekannt war. Vom ersten bis zum letzten Buche wird sie in mannigfaltiger Weise bald in Erinnerung gebracht, bald ausdrücklich vorgetragen, und das neue Testament selbst bezeugt, daß sie den Juden nicht verborgen war, und nicht verborgen sein konnte. Hirscher aber scheint dafür zu halten, daß nicht bloß das ewige Ziel und Ende des Menschen, sondern auch, was allein zu demselben führen kann, die Heiligung des Herzens im alten Bunde wenigstens lange Zeit unbekannt gewesen. Wenn „die Propheten die äußere Gottesverehrung nachdrücklich von der innern, den religiösen Cult von der sittlichen Gesinnung und Handlungsweise unterscheiden, und den Werth des gesammten mosaischen Gottesdienstes auf die Moralität der Theilnehmenden zurückführen;" so sollen wir darin „einen Fortschritt sehen, durch welchen der Mosaismus über sich selbst hinausstrebte [3])". Ferner stellt Hirscher als Grundsatz auf, daß das Verhältniß der Sittenlehre des alten Testamentes zur Sittenlehre des Evangeliums bei Matth. 5, 27—44. genau bestimmt sei [4]). Daraus aber würde folgen, daß im alten Bunde unzüchtige Begierden nicht verboten, der Feindeshaß aber sogar ausdrücklich erlaubt gewesen.

---

1) Hebr. c. 11. et 12.

2) Eben dies hebt der heil. Augustin sehr stark hervor: Cont. Faust. l. 19. c. 14.

3) Moral. Bd. 1. S. 319. (4. Aufl.)

4) Ebend. S. 19.

570. Wir stellen nun gewiß nicht in Abrede, daß auch in Betreff der Sittenlehre die Offenbarung im alten Bunde fortgeschritten, daß in den Psalmen, Propheten und insbesondere im Buche Sirach über Tugend, Frömmigkeit und Umgang mit Gott Lehren ertheilt werden, die wir im Pentateuch nicht finden; noch viel weniger läugnen wir, was die gesammte kirchliche Ueberlieferung lehrt, daß erst im neuen Bunde die Heiligkeit, zu welcher Gott den Menschen berufen, in ihrem vollen Glanze enthüllt ist: aber bei dem allen können wir nicht einräumen, daß den Juden jene sittlichen Wahrheiten unbekannt gewesen, ohne deren Erkenntniß ächte Frömmigkeit und Tugend, und folglich auch die Erlangung des ewigen Heiles unmöglich ist. Wenn daher Augustin den Faustus, welcher die Worte des Herrn in der Bergpredigt wie Hirscher auslegte, fragt, ob etwa Seth, Henoch und alle übrigen Gerechten vor Christus sich nur der bösen Werke enthalten, in ihrem Innern aber Haß und Groll und wollüstige Begierden genährt, ob nicht vielmehr auch ihre Herzen Tempel des h. Geistes gewesen [1]): so dürfen wir Hirscher ferner fragen, ob David der erste Büßende war, der einsah, daß Gott ein zerknirschtes und gedemüthigtes Herz fordere, daß wir unsere Sünden verabscheuen und Gott bitten müssen, unser Inneres zu erneuern; ob vor den Propheten die Juden nicht wußten, daß es nicht genüge, Gott mit den Lippen zu ehren, daß man innerliche Ehrfurcht und Liebe zu ihm hegen müsse; ob sie hoffen konnten, ohne sittlich guten Wandel ihrer Opfer und anderer Gebräuche wegen ihm zu gefallen.

Wenn die Juden an solche Wahrheiten durch die Propheten so ernstlich erinnert wurden; so hatte dies seinen Grund nicht darin, daß sie dieselben nicht wußten, sondern darin, daß sie dieselben nicht beherzigten. Müssen wir sie denn nicht auch den Christen predigen? Und wenn es Juden gab, die es nicht bloß an Beachtung dieser Wahrheiten fehlen ließen, sondern in den entgegengesetzten Irrthümern befangen waren: so konnte das nur ihre und ihrer Lehrer Schuld sein. Denn um solche Wahrheiten zu erkennen, welche ja schon die gesunde Vernunft jeden Menschen lehrt, mußte wahrlich der Moysaismus nicht über sich selbst erhoben werden. Und wie

---

1) l. 20. c. 21.

konnten die Juden, wenn ihre bösen Leidenschaften sie nicht von allem Nachdenken abhielten, dem Wahne sich hingeben, daß sie auch ohne Reinheit der Sitten des äußeren Cultes wegen Gott gefallen würden? Waren ihnen denn nicht zugleich mit den drei ersten auch die sieben andern Gebote Gottes verkündigt? Wurden sie zur Beobachtung dieser nicht ebenso nachdrücklich durch Androhung des Fluches und Verheissung des Segens ermahnt, für ihre Verletzung aber mit derselben Strenge wie für den Götzendienst bestraft? Hatte sich ferner etwa Moyses begnügt, den äußeren Gottesdienst vorzuschreiben? „Und nun Israel", spricht er, „was verlangt der Herr, dein Gott, von dir, als daß du den Herrn, deinen Gott, fürchtest, und auf seinen Wegen wandelst, und ihn liebest, und dem Herrn, deinem Gott, dienest aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele. Darum beschneidet die Vorhaut eures Herzens und verhärtet eure Nacken nicht länger" (5. Moys. 10, 10.). Wie ihnen also sehr wohl bekannt war, was die Beschneidung des Leibes bedeute; so wußten sie gewiß auch, daß der äußere Gottesdienst ein Bild des innern sei, und nicht nur an der eben angeführten, sondern fast an unzähligen Stellen, wird die Gesinnung, worin der innere Gottesdienst besteht, namentlich aber auch die Liebe vorgeschrieben. Nun hängt zwar die Vollkommenheit der Liebe von der Vollkommenheit der Erkenntniß, und weil sie durch die That sich bewähren muß, auch von dem Maße dessen ab, was Gott als Beweis unserer Liebe von uns verlangt: aber wenn deßhalb die Liebe im neuen Bunde vollkommener ist, so bleibt doch immer wahr, daß auch im alten die innere Verehrung Gottes und die Liebe, und zwar die Liebe aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus allen Kräften oft und nachdrücklich gefordert wurde. Er war also keine „Fortbildung," keine „Vergeistigung des Moysaismus," wenn die Propheten „die äußere Gottesverehrung von der innern, den religiösen Cult von der sittlichen Gesinnung unterschieden."

571. Was aber die Bergpredigt angeht, so werden wir in ihr allerdings über das Verhältniß der Sittenlehre des alten Testamentes zu jener des Evangeliums belehrt, aber nicht gerade in den Stellen, auf welche Hirscher verweist. Kurz vorher (v. 17.) hatte der Herr gesagt, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen, und damit selbst den Grundsatz aus-

gesprochen, nach dem jenes Verhältniß zu bestimmen ist. Bevor er dann über einzelne Sittengebote redet, erklärt er nachdrucksvoll, daß niemand in das Himmelreich eingehe, der das Gesetz nicht vollkommener als die Schriftgelehrten und Pharisäer erfülle. Wenn wir schon daraus schließen dürfen, daß er in dem nun Folgenden, worauf Hirscher verwies, das Gesetz nicht sowohl, wie es an sich war, als vielmehr, wie es von jenen Scheinheiligen aufgefaßt wurde betrachtet; so wird dies durch Erwägung der einzelnen Lehren des Herrn zur Gewißheit. Denn das Gesetz hatte sich ja doch nicht begnügt, nur den Mord, und nicht auch den Zorn und Haß, nur die unzüchtige That, und nicht auch die unzüchtige Begierde zu untersagen: noch viel weniger aber hatte es die Nächstenliebe gebietend jemals gestattet, den Feind zu hassen, im Gegentheil geboten, ihm Gutes zu erweisen [1]). Und wenn Job betheuert, keine Schadenfreude über das Unglück seines Feindes empfunden zu haben (31, 29); der ägyptische Joseph aber und David an ihren Verfolgern nicht Rache, sondern die größte Liebe üben: so wurden durch diese Beispiele die Juden doch ebenso wohl als wir zur Nachahmung aufgefordert.

Nach der Erklärung des h. Augustin, welche der h. Thomas wiederholt, hat also der Heiland das Gesetz zunächst dadurch erfüllt, daß er, und zwar im Gegensatz zu der Lehre und dem Leben der Pharisäer, den wahren Sinn der göttlichen Gebote in's Licht stellte. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß er nicht auch das Gesetz selbst, und zwar auch in jenem seinen Vortrag, von dem wir redeten, vervollkommnete. Er that es schon dadurch, daß er die Reinheit der Gesinnung mit größerem Nachdruck vorschrieb, noch mehr dadurch, daß er ermahnte, mehr zu thun, als der Buchstabe des Gesetzes fordere, um desto gewisser seinen Geist zu erfüllen, vorzüglich aber durch Empfehlung jener Vollkommenheit, welche um Gottes willen alles zu entbehren und alles zu leiden bereit ist. Was wir sagen wollen, ist nur dies, daß die Sittenlehre des alten Bundes keineswegs so mangelhaft war, als Hirscher behauptet.

572. Wenn aber im alten Testamente jener Unterricht, der zur Wirkung des ewigen Heiles nothwendig war, nicht mangeln konnte; so würde es mit seinem innersten Wesen streiten, irgend

1) Exod. 23, 4. 5. Prov. 25, 21.

eine, wenn auch noch so geringe Unrichtigkeit zu enthalten. Dennoch glaubt Hirscher auch dieses behaupten zu dürfen [1]). Er findet nicht bloß „manches an den gerühmtesten Personen des alten Testamentes, an Patriarchen, Richtern und Propheten zu tadeln," sondern „auch die sittlichen Urtheile des alten Testamentes" sind ihm zufolge „nicht selten, im Lichte des Evangeliums betrachtet, unrein und unhaltbar." „Nothlügen z. B." fährt er fort, „werden, wenn nicht geradezu gut geheißen, wenigstens ohne Spur von Mißbilligung erzählt. Patriotischer Handlungen, wie sehr sie auch Verstellung und Falschheit im Begleite hatten, wird mit Auszeichnung erwähnt u. s. w." „Natürlich folgt hieraus, daß die sittlichen Forderungen des alten Testamentes .... durch die Vorschriften des Christenthums vervollkommnet, ergänzt, gesteigert, ja mitunter geradezu umgeschaffen werden müssen [2])."

573. Wir haben bereits, von der Glaubensnorm handelnd, wider Hirscher hervorheben müssen, daß nach der feierlichen Erklärung des Tridentinischen Kirchenraths die Schriften des alten Bundes mit derselben frommen Ehrfurcht, wie jene des neuen Bundes als untrügliche Norm der Glaubens- und Sittenlehre anzunehmen sind. Wenn der Kirchenrath als Grund angiebt, weil Gott der Urheber sowohl des alten als des neuen Testamentes sei (cum utriusque unus Deus sit auctor); so wiederholt er nur, was in vielen älteren Bekenntnissen der Kirche schon ausgesprochen ist [3]). In einem derselben aber wird auch noch ausdrücklich erklärt, daß Gott deßhalb Urheber beider Testamente ist, weil die Heiligen beider Testamente aus Eingebung desselben heiligen Geistes geredet haben [4]). Und ist eben dies nicht auch in dem neuen Testa-

---

1) Moral. B. 1. S. 20. (4 Aufl.)

2) Bd. 1. S. 38.

3) Symb. fidei a Leone IX. praescriptum. — Professio fidei ab Innocentio III. Waldensibus praescripta. — Confessio fidei Mich. Palaeologi a Clemente IV. praescripta et in Conc. gen. Lugd. II. recitata. — Conc. Florent. Decretum pro Jacobitis.

4) Unum atque eundem Deum V. et N. Testamenti h. e. legis et prophetarum atque evangelii profitetur auctorem: quoniam eodem Spiritu sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt.

Conc. Florent. l. c.

mente selbst mit aller Bestimmtheit erklärt? und werden nicht von den Aposteln und von dem Herrn selbst die Lehren des alten Bundes unzählige Mal als Aussprüche des h. Geistes, als Wort Gottes angeführt? Wenn aber das, wie ließe sich dann noch behaupten, daß die sittlichen Urtheile des alten Testamentes, im Lichte des Evangeliums betrachtet, unrein und unhaltbar seien? — Aus dem, unserer Ueberzeugung nach, einzig richtigen Begriff der Inspiration folgt, daß den hh. Schriftstellern, obgleich nicht die einzelnen Ausdrücke, wenigstens alle Urtheile und Gedanken von Gott eingegeben wurden: aber auch nach dem allermildesten Begriff, den je ein gläubiger Theologe über die Inspiration aufstellte, hat der h. Geist allen Urtheilen, welche die canonischen Bücher enthalten, das Siegel der Unfehlbarkeit aufgedrückt, und insofern wenigstens dieselben zu seinen Urtheilen gemacht. Unmöglich also kann irgend eines dieser Urtheile im Lichte des Evangeliums als unrein und unhaltbar erfunden werden.

574. Von der Tugend der Wahrhaftigkeit redend lehrt Hirscher mit allen Theologen, etwas anderes sei es, die Unwahrheit sagen, und etwas anderes die Wahrheit verschweigen. Dies letztere sei nicht nur oftmals erlaubt, sondern auch bald von der Gerechtigkeit bald von der Liebe und Weisheit geboten. Daher habe Jesus den Jüngern und der Apostel den Neubekehrten nicht sofort alle Wahrheit verkündet. Weßhalb also erklärt er es nicht ebenso, wenn das alte Testament Nothlügen ohne Spur einer Mißbilligung erzählt? Denn dies heißt doch nicht das Urtheil aussprechen, Nothlügen seien erlaubt, sondern nur das entgegengesetzte zurückhalten. Daß nicht nur das falsche Zeugniß wider den Nächsten, sondern die Lüge überhaupt Sünde sei, lehrt das alte Testament sehr nachdrücklich [1]); daß es aber auch dann nicht erlaubt sei, eine Unwahrheit zu sagen, wenn dadurch allein entweder ein großes Uebel abgewendet, oder ein großes Gut erlangt werden kann, keinem Menschen aber irgend ein Leid ungerechterweise zugefügt wird: dies ist eine, wenn

1) Mendacium fugies. Exod. 23, 7. Non mentiamini nec dicipiet unusquisque proximum suum. Levit. 19, 11. Noli velle mentiri omne mendacium. Eccl. 7, 14. Opprobrium nequam in homine mendacium. Ibid. 20, 26. Os, quod mentitur, occidit animam. Sap. 1, 11. Perdes omnes, qui loquuntur mendacium. Ps. 5, 7.

auch wohl gegründete, doch so schwierige Lehre, daß mehrere große Kirchenväter das Gegentheil behauptet haben, und wenn wir Hirscher glauben, „die unermeßliche Mehrzahl der Menschen, auch wohl der besseren [1])" sie nicht fassen kann. Wie sollte es uns also befremden, daß sie im alten Bunde nicht vorgetragen wurde?

Aber mehr noch; Hirscher sagt eben dort: „Die Frage, ob jede durch unwahre Aeußerung beabsichtigte Irreleitung ohne Ausnahme Sünde sei, ist eine Streitfrage; wird aber von den neueren Theologen insgemein verneint." Wenn die Aeußerung Hirscher's, daß die unermeßliche Mehrzahl auch der besseren Menschen die Nothlüge für erlaubt halte, sehr übertrieben scheint; so zweifle ich, ob, was er von den neueren Theologen sagt — vorausgesetzt, daß er von den katholischen redet, — irgendwie gegründet sei. Sailer behauptet im Gegentheil, daß „weit die Mehrzahl der Sittenlehrer" die Nothlüge verwerfen, und er selbst schließt sich ihnen an [2]): ebenso die anderen, welche ich habe nachsehen können [3]). Sind aber unter den neueren Theologen nicht bloß die Theologen unseres Jahrhunderts zu verstehen, so ist die Angabe Hirscher's ganz gewiß unrichtig. Die Moralisten der letzten Jahrhunderte lehren insgemein mit dem h. Thomas, daß die Lüge ihrer Natur nach unsittlich, und daher in keinem erdenkbaren Falle je erlaubt werden könne [4]); oder sie setzen dies in der Untersuchung, in wie weit man sich zweideutiger Redensarten bedienen dürfe, voraus [5]). Indessen bleibt doch immer wahr, daß Origines, der heil. Chrysostomus und andere Väter [6]) die Nothlüge für erlaubt hielten, und obwohl, seitdem der

1) Moral. Bd. 3. S. 290.

2) Christl. Moral. Bd. 2. § 145. S. 36.

3) Schenkl Ethica christ. Tom. 2. § 555.* 5). Stapf. Tom. 3. § 370. p. 45; und er citirt wider die Nothlüge Oberrauch. Martin § 260. S. 640. Scavini Theol. mor. Tom. 2. Tr. 7. c. 1. a. 2.

4) Summa. P. 2, 2ae. q. 110. a. 3. Cajet. aliique passim in h. l. S. Thomae. Bonacina. Tom. 2. disp. 11. q. 1. p. 2. Lessius. l. 2. c. 47. Dub. 5. Laym. l. 3. tr. 3. c. 13. n. 8—10.

5) Busenb. Lib. 3. p. 1. tr. 2. c. l. dub. 4. Lacroix ibid. n. 284. seqq. S. Alphons. ibid. n. 151.

6) Orig. Stromm. VI. S. Chrys. De Sacerd. l. 1. in fine. Hom. in Gen. 53 n. 3.

h. Augustin diese Frage einer sorgfältigen Prüfung unterworfen[1]), die entgegengesetzte Lehre nach und nach allgemein wurde; so haben sich doch immer noch Stimmen dawider erhoben, die Kirche aber bis anhin kein richtendes Wort gesprochen. Darf man also nicht behaupten, daß diese Lehre auch im neuen Bunde entweder gar nicht oder doch nicht in der Weise geoffenbart ist, daß sie von allen mit Sicherheit erkannt werden könne? Bei jener seiner Meinung, daß die Mehrzahl auch der frommen Gläubigen und die neueren Theologen insgemein die Nothlüge für erlaubt ansähen, mußte Hirscher um so mehr also urtheilen, und daher einsehen, wie wenig das einzige Beispiel, das er anführen konnte, geeignet war, zu beweisen, daß „die sittlichen Urtheile des alten Testamentes im Lichte des Evangeliums" zu berichtigen seien.

575. Wir sagen: das einzige Beispiel —; denn das andere gehört, was die Lehre angeht, zu derselben Art. Oder weßhalb wäre eine patriotische Handlung, die Verstellung und Falschheit im Begleit hat, verwerflich, wenn nicht, weil es in keinem Falle auch nicht, um das Vaterland zu retten, erlaubt ist, zu lügen? Allerdings unterscheidet sich dies zweite Beispiel darin vom ersten, daß die Schrift solche Handlungen nicht bloß ohne Spur einer Mißbilligung erzählt, sondern auch, wie Hirscher bemerkt, mit Auszeichnung erwähnt. Er wird dabei wohl insbesondere an die Judith gedacht haben. Aber weßhalb wendet er auf diesen Fall nicht an, was er mit dem h. Augustin von den ägyptischen Hebammen sagt: sie wurden von Gott belohnt, nicht weil sie gelogen hatten, sondern weil sie barmherzig gewesen waren[2])? Sagt der h. Thomas mit weniger Wahrheit von Judith, daß sie nicht gelobt werde, weil sie gelogen, sondern weil sie aus Liebe für ihr Volk sich heldenmüthig den größten Gefahren ausgesetzt hatte[3])? — Auch hier also läßt

1) Lib. De mendacio. Item. Contra mendacium. — Contra Faustum l. 22.

2) Moral. Bd. 3. S. 280.

3) Quidam commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem; scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quaedam indebita facienda: et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum, quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. l. c. ad 3.

sich antworten, daß die h. Schrift, was lobenswerth war, empfiehlt, — den Geist der Aufopferung für das allgemeine Wohl —; und nur verschweigt, was schwer zu fassen war, daß nämlich auch bei solcher Gelegenheit Lüge und Verstellung tadelnswerth sind.

Aber wie, wenn es nun nach Hirscher's eigener Lehre gar nicht einmal unerlaubt ist, zur Zeit des Krieges sich wider den Feind auch der Waffen der Verstellung zu bedienen? Daß die Kriegslist gestattet sei, beweist er, wie alle Morallehrer, daraus, daß „die Parteien sich einander mit der stillschweigenden Erklärung gegenüber stellen, daß jede unbedenklich alle Mittel der Gewalt und Feinheit, welche ihr den Sieg verschaffen können, anwenden werde. Sie begeben sich gegenseitig der Ansprüche auf Wahrhaftigkeit[1])." Es wäre also zu sehen, ob die Verstellung und Falschheit, wovon patriotische Handlungen, welche die Schrift lobt, begleitet waren, nicht durch diesen Grundsatz gerechtfertigt werden. Und ganz gewiß wäre dies anzunehmen, wofern die Art und Weise, in welcher sie erzählt und belobt werden, wirklich ein über alle Umstände sich erstreckendes Urtheil enthielte. Denn so gewiß es ist, daß Gott sich nicht widersprechen kann; so gewiß ist es, daß wir kein Fortschreiten der Offenbarung annehmen können, in Folge dessen Urtheile des alten Bundes durch die Lehre des neuen berichtigt, und sittliche Forderungen nicht bloß gesteigert, sondern umgeschaffen würden.

576. Wir haben schon bemerkt, daß die Klage, welche Hirscher wider die Theologen der Vorzeit führt, uns veranlassen mußte, seiner Lehre vom alten Bunde eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es möchte aber nicht ohne Nutzen sein, schließlich auch noch das Verhältniß derselben zu den Ansichten, welche der Rationalismus verbreitet hat, in's Auge zu fassen. — Den ihn leitenden Gedanken verfolgend findet Hirscher den Zweck der Offenbarungen, Anstalten und Führungen des alten Bundes darin, das auserwählte Volk für das Reich Gottes zu erziehen, und hierin werden wir ihm gewiß nicht widersprechen, da der Apostel selbst eben deßhalb das Gesetz einen Zuchtmeister nennt[2]). Allein die Weise, in welcher Gott ein Volk oder auch die ganze Menschheit erziehe, kann sehr

1) A. a. O. S. 287.

2) Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur. Gal. 3, 24.

verschieden aufgefaßt werden. Auch jene Rationalisten, die zwar keine eigentliche Offenbarung, aber doch die allwaltende Vorsehung Gottes anerkennen, schreiben dieser einen erziehenden Einfluß auf die Bildung der Menschheit zu. Derselbe besteht ihnen zufolge darin, die im Geiste schlummernden Kräfte zu wecken, die geweckten zu leiten, und so durch fortgesetzte Entwicklung zu immer höherer Stufe emporzuführen. Zu den Mitteln, durch welche die Vorsehung diesen Fortschritt fördere, rechnen sie insbesondere auch, daß von Zeit zu Zeit Männer, ihrem Zeitalter weit voraneilend, Lehren verkünden, welche die Geister mächtig anregen, aber anfangs Räthsel und Geheimnisse scheinen, und erst später richtig gedeutet und ihrem wahren Gehalte nach begriffen werden. — Nun ist zwar nicht in Abrede zu stellen, daß die göttliche Vorsehung auch in dieser Weise über die Menschheit walte; aber eine ganz andere Erziehung ist jene, von welcher der Apostel und die Gottesgelehrten reden. In ihr ist Gott im allereigentlichsten Sinne Lehrer der Menschheit: denn die Träger der Offenbarung verkünden sein Wort und nichts als sein Wort; aber eben deßhalb verkünden sie auch zu jeder Zeit nur so viel, als er für gut findet zu offenbaren, und darum giebt es in der Offenbarung Fortschritt und Erziehung. — Es bedarf keiner Bemerkung, daß Hirscher die Offenbarungen als wahres Wort Gottes anerkennt, und daher die Erziehung, welche durch dieselben Statt fand, nicht nach jener Ansicht der Rationalisten deutet. Aber mit Rückblick auf das oben Erörterte, dürfen wir sagen, daß er nichtsdestoweniger behauptet, was nur mit dieser Ansicht übereinstimmt; und hierauf glauben wir hier noch aufmerksam machen zu müssen.

577. Mit jener Vorsehung Gottes, welche menschliche Bestrebungen unterstützt und lenkt, streitet es nicht, zeitweilige Verirrungen zuzulassen. Wer also dafür hält, daß Gott nur durch eine solche Vorsehung Erzieher der Menschheit sei, und über die von Moyses und Christus dem Herrn verkündeten Lehren in der oben beschriebenen Weise denkt; der kann, ohne sich zu widersprechen, annehmen, daß die Erkenntniß der Religion, wie jede andere Wissenschaft, nicht bloß durch Ausbildung, sondern auch durch Ausscheidung und Ueberwindung von Irrthümern fortschreite. Aber wenn Gott im eigentlichen Sinne unser Lehrer ist, und jene Männer, welche

er erweckt, uns als wahre Abgesandte sein Wort überbringen; so kann die spätere Belehrung die frühere wohl fortführen, aber nie berichtigen. Denn daß der Unterricht nicht von vornherein vollendet sei, hat darin seinen Grund, daß der zu unterrichtende Mensch noch nicht im Stande ist, alle Wahrheit zu fassen oder, wie das Evangelium redet, zu tragen; während jene Berichtigung voraussetzen würde, daß der Belehrende, also Gott selbst Irrthum verkündigt habe. — Wenn man ferner annimmt, daß die menschliche Bildung von dem Zustand tiefer Rohheit begonnen und durch bloß natürliche Mittel gefördert sei; so kann man es wahrscheinlich finden, daß den Menschen eine geraume Zeit auch jene Wahrheiten verborgen blieben, welche die nothwendige Stütze des sittlichen und religiösen Lebens sind. Wer aber wird dies für möglich halten, wenn Gott selbst sich zum Lehrer der Menschen macht, und ein Volk nicht bloß über einen oder den anderen Punkt belehrt, sondern über Religion und Sittlichkeit einen ausführlichen Unterricht ertheilt? Hirscher ist also nicht aufmerksam geworden, daß die Gedanken über das Fortschreiten der Offenbarung, die ihm mit den Rationalisten gemein sind, dem Begriff der Offenbarung, den er als gläubiger Christ festhält, widerstreben.

578. Aber nicht bloß die Leitung des Judenvolkes, sondern auch die über das ganze Menschengeschlecht waltende Vorsehung Gottes müssen wir nach Hirscher als eine in der Urzeit beginnende und bis an's Ende der Zeiten fortschreitende Erziehung betrachten. Er unterscheidet in derselben drei Stufen. Weil das Reich Gottes auf Erden mit der Mehrung und Ausbreitung der Menschen sich erweitern sollte; so gieng die göttliche Erziehungsthätigkeit zuerst — (von Adam bis auf die Patriarchen) — dahin, daß das Reich erscheine als gottgeweihtes Familienthum; dann — (von den Patriarchen bis auf Moyses) — dahin, daß dasselbe sich erweitere zum gottbeherrschten Volksthum: endlich dahin, daß es alles Volksthum überfliegend sich darstelle als gottgeweihte Menschheit[1]).

Verstehen wir unter dem Reiche Gottes eine religiöse Gesellschaft, die von Gott auf Erden durch außerordentliche Veranstaltung gegründet wurde, und fortwährend geleitet wird: so ist das Reich

---

1) Moral Bd. 1. S. 284. (4. Aufl.)

Gottes nichts anderes als die jüdische und die christliche Kirche. Von diesem Reiche Gottes also ist es ohne Zweifel wahr, daß es sich zuerst in den Familien der Patriarchen darstellte, dann zu einem von Gott beherrschten Volke erweitert, von Christus endlich über die ganze Menschheit ausgedehnt wurde. Indem nun aber Hirscher den Begriff des Reiches Gottes weiter faßt, und nichtsdestoweniger in der Gestaltung desselben die eben angegebenen Stufen unterscheidet; behauptet er, was mit der Geschichte, wie sie uns in den göttlichen Büchern überliefert ist, in vollem Widerspruch steht. Die von Adam begonnene „Erziehungsthätigkeit Gottes" soll erst zur Zeit Abrahams dahingelangt sein, eine gottgeweihte Familie zu bilden. In der Nachkommenschaft Seth's also, welche die Schrift als Kinder Gottes der Nachkommenschaft Kain's entgegenstellt, hätte es keine Familien gegeben, in denen Tugend und Frömmigkeit herrschten? Noch viel greller wird diese Behauptung dadurch, daß Hirscher auch in Abrahams Familie noch Greuel findet, welche die angestammte Rohheit bezeugen[1]). — Ferner hat sich ihm zufolge das Reich bis Abraham erst als gottgeweihtes Familienthum, und von Moyses bis auf Christus als gottbeherrschtes Volksthum dargestellt, weil seine Erweiterung der Vermehrung und Ausbreitung des Menschengeschlechtes entsprechen sollte. Nun mußte aber in Folge der langen Lebensdauer der Menschen die Erde vor der Sündfluth ohne Verhältniß mehr als zu irgend einer Zeit nach derselben bevölkert sein. Kain baute eine Stadt für seine Nachkommenschaft (1. Moys. 4, 17.) — Und kennt etwa nach der Sündfluth die Geschichte keine Völker, die älter als das jüdische waren?

579. Zu dieser ganzen Auffassung wurde Hirscher dadurch verleitet, daß er die gesammte Vorsehung, alles nämlich, was Gott zum Heile der Menschheit gethan hat, thut und thun wird, als Erziehung erklären wollte. Was heißt das aber wiederum anders, als dem Rationalismus, so sehr Hirscher ihn in anderer Beziehung zu bekämpfen sucht, einen Grundgedanken entlehnen, und nach ihm, was die Offenbarung lehrt, deuten? Zwar hat die alle Zeiten und alle Völker umfassende Vorsehung das Reich, welches Gott in seinem Sohne gründete, zum Ziele, so daß Christus der Mittelpunkt der

1) Moral Bd. 1. S. 284. 285. (4. Aufl.)

Geschichte unseres Geschlechtes ist: aber eben deßhalb läßt sich nicht behaupten, daß jene Vorsehung ihrem ganzen Wesen nach Erziehung sei. Denn Christus ist zwar auch Lehrer und Erzieher, aber doch vor allem Mittler, Heiland, Erlöser der Menschheit. — Als der Mensch gefallen war, beraubte Gott ihn der natürlichen Gaben nicht, und durch die Verheißung des Erlösers gab er ihm das Mittel, Vergebung der Sünden und übernatürlichen Beistand, der zum ewigen Leben verhalf, von ihm zu empfangen. In welcher Weise übrigens seine Vorsehung in dem sich über die Erde ausbreitenden Geschlechte vor der Sündfluth waltete, ist uns nicht bekannt. Nur dies wissen wir, daß es seinen Absichten widerstrebte, und als es ganz und gar verderbt worden, in den Wassern der Sündfluth untergieng. — Nach der Sündfluth finden wir wiederum Menschen, welche Gott erkannten, aber ihn nicht, wie sie mußten, verehrten, und deßhalb zur Strafe den Begierden ihres verderbten Herzens und der Thorheit ihres verfinsterten Geistes überlassen wurden. — Gott erwählte sich ein Volk, damit aus ihm der verheissene Erlöser hervorgehe. Aber auch dieses Volk verstieß den ihm gegebenen Heiland, und das Reich Gottes wurde nun den tief gesunkenen Heidenvölkern gegeben; und wenn alle desselben werden theilhaftig geworden sein, wird sich Gott auch seines verstossenen Volkes wieder erbarmen (Röm. 11.). — Das ist der Ueberblick, den uns die h. Schrift selbst über die Geschichte der Menschheit giebt. Ist es die Darstellung einer Erziehung, welche ein rohes Geschlecht von ursprünglicher Barbarei bis an's Ende der Zeiten zu immer höherer Bildung führt; oder nicht vielmehr einer Vorsehung, welche durch außerordentliche Anstalten aus dem gefallenen Geschlechte jene, welche wollen, rettet, und trotz ihres Falles zu dem Heile, das ursprünglich ihnen bestimmt war, erbarmungsvoll verhilft? —

Zweites Hauptstück.

Von dem Fortschreiten des kirchlichen Lehrbegriffs.

580. Obgleich die Rationalisten, von welchen in Obigem die Rede war, den Ursprung des Christenthums aus keinem übernatürlichen Wirken Gottes erklären; so pflegen sie ihn dennoch als den Anfang einer gesteigerten Bildung, den die göttliche Vorsehung herbeigeführt habe, zu betrachten. Wie die Natur nach langen Vorbereitungen, oft auch unter heftigem Kampfe der Elemente, den Grund zu vollkommneren Erzeugnissen legt; so soll die Menschheit von Zeit zu Zeit, nicht zwar ohne Einfluß der leitenden Vorsehung, aber doch aus ihrem eigenen Lebensgrunde Ideen erzeugen, durch die sie auf eine höhere Stufe des Erkennens gehoben werde. Aber diese Ideen sind den Keimen zu vergleichen, welche, was sie in sich schließen, sowohl seiner Fülle als seiner Eigenthümlichkeit nach, erst wenn sie sich zum Organismus der Pflanze entfalten, offenbaren. — Um sich in solcher Weise den Ursprung und die Ausbreitung des Christenthums zu erklären, muß man manche seiner wichtigsten Wahrheiten unberücksichtigt lassen oder durch die willkürlichste Deutung verkehren. Dennoch sind nicht wenige auch jener Protestanten, die den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums bewahrt haben, in der Lehre von der Dogmenbildung dieser rationalistischen Anschauung gefolgt. Aus einigen der geoffenbarten Wahrheiten, welche sie den Geist des Christenthums nennen, sollen durch menschliches Nachdenken von den Zeiten der Apostel an im Kampfe wider den Irrthum allmählig Erkenntnisse gewonnen sein, welche auf bestimmte Begriffe zurückgeführt, in den christlichen Gemeinden sodann als Dogmen galten. Aber selbst katholische Gelehrte haben geglaubt, in diese Ansicht eingehen zu können, wofern sie nur beifügten, daß der heil. Geist nicht bloß auf die einzelnen Denkenden Einfluß übe, sondern auch durch das kirchliche Lehramt über die Ergebnisse der Forschung entscheide. Zu ihnen gehört namentlich Günther, dessen Lehre wir ihren einzelnen Punkten nach vorlegen wollen.

I.

Lehre Günther's von der Dogmenbildung.

581. Günther unterscheidet vor allem unter „dem Worte und der Verständigung über das Wort." Das Wort ist das Zeugniß, welches die Apostel von dem, was sie gesehen und gehört hatten, also von „dem Christenthum als einer welthistorischen Thatsache in Leben und Lehre" seines Stifters ablegten, und die Verständigung ist „die Rückwirkung des menschlichen Geistes, um das im Christenthume Gegebene in seine Gewalt zu bekommen." Dieselbe begann in den Aposteln. „Denn nicht all und jedes in den Schriften der Apostel ist Augen- und Ohrenzeugniß. Ein bedeutender Theil derselben ist auch Verständniß und Verständigung ihres individuellen Geistes über die bezeugte Thatsache — und dieses Verständniß ist nicht in allen Aposteln, die Evangelien und Episteln geschrieben, ein und dasselbe; der eine dringt tiefer als der andere in das Eine Geheimniß der Incarnation des Logos ein. Und wo auch die gleiche Tiefe vorhanden ist; da ist diese von einer andern Weltgegend her und durch einen andern Schacht gefunden worden; auch ist der Einfluß der besondern Lebensschicksale außer der subjectiven Befähigung bei ihnen unverkennbar. Aber von keinem läßt sich ohne Frevel behaupten, daß er die welthistorische Thatsache im verkehrten Sinne verstanden habe."

Diese Verständigung setzt sich aber, wie „ein einmal angefachter Lebensprozeß," in der Kirche fort, und „das in dieser Fortsetzung tiefer erfaßte und in dieser Erfassung von jeder andern halb oder ganz irrigen Erfassung emporgehobene und bestimmte Verständniß ist die Lehr-Tradition (das Dogma) der Kirche." „Die Tradition, das höhere Bewußtsein der Kirche ist also ein Produkt aus dem Wechselverkehr der denkenden Geister und ihrer Verständigungsmittel" (der Wissenschaften insbesondere) „mit der einen in der Schrift bezeugten Thatsache und der bereits (von den Aposteln) gewonnenen und daselbst ausgesprochenen Verständigung, die aber jedesmal nur unter der Leitung des h. Geistes eine infallible ist."

582. Weil „jeder einzelne von den Aposteln das Erlösungswerk in die weite Welt hinauszutragen hatte," so war ihnen „ein

Beistand des hl. Geistes (Inspiration)" gegeben, der „jeden vor jedem Irrthum in der Verständigung der Thatsache sicherte." „Seitdem aber das Erlösungswerk nach Wesen und Form (Kirche) bereits in die Völkerschaften eingegangen," steht nicht mehr jeder einzelne Nachfolger der Apostel, sondern nur der kirchliche Lehrkörper unter jener besonderen Leitung des heiligen Geistes, die vor allem Irrthum bewahrt. Woraus man jedoch nicht folgern muß, daß „die Sicherheit mittelst Leitung des göttlichen Geistes, sich entweder durch die vollständige Harmonie aller oder wenigstens durch die Majorität der Stimmen offenbare; sondern Sicherheit für die Erkenntniß im Streite der Meinungen innerhalb des Episcopats ist nur dort, wo jedesmal der Pabst steht." Wo nicht, so würde in dem Organismus der Kirche „das Central-Organ überflüssig gemacht." Ja, wer dies Verhältniß des Pabstes zum mystischen Leibe Christi erwägt, der wird „die verhaßte Infallibilität des Primatträgers in der Leitung intelligenter Glaubensinteressen" aus der Vorsehung Gottes für „die durch Christus erlöste und dem hl. Geiste vermählte Menschheit" begreifen. Denn der Geist leitet diese als „ein geschlechtliches Ganze" und deßhalb dem „Charakter des Naturlebens" gemäß. — „Dieser liegt aber in dem Gesetze der Vermittelung der Gegensätze durch Centralorgane, wovon diese letzteren allerdings in letzter Instanz nothwendig eine Einheit für ihre Funktionen in Anspruch nehmen."

583. „Die Unfehlbarkeit ist im Geiste Gottes, für den und in dem es keine verschlossene Wahrheit giebt, allerdings nur eine und totale; für den creatürlichen Geist aber giebt es Grade und Stufen, in denen das Eine Geheimniß nach allen Richtungen hin sich ihm erschließt, bis er seinen Sättigungspunkt in dem Verständnisse gefunden. Und einen solchen Punkt des Non plus ultra giebt es, wie für den einzelnen im Geschlechte, so auch für das ganze Geschlecht hienieden, aber Anfangspunkt kann er nicht sein." Obschon also „die Kirche Tochter der Apostel ist, insofern die jetzt bestehende Kirche von den Aposteln abstammt, und ebenso die Kirchenlehrer Söhne der Apostel genannt werden können;" „so läßt sich doch mit gleichem Rechte erwiedern, daß in Bezug auf das zu erstrebende Verständniß die Apostel ebenso zu den Kirchenvätern in die Schule gehen konnten, wie diese in Bezug auf die frohe Bot-

schaft zu den Aposteln." Die Irrthumslosigkeit im Verständniß ist nämlich mit dem höchsten Grade desselben nicht zu verwechseln.

Das Verständniß ist, wie wir hörten, das Product der Wechselwirkung zwischen der Offenbarung, als dem Object, und dem denkenden Geiste, als dem Subject. Somit hängt es, wie im Einzelnen von den subjectiven Geisteskräften, also im Ganzen von dem wissenschaftlichen Zustande jedes Zeitalters ab. Zwar übt das Christenthum auf diesen Zustand selbst einen siegreichen Einfluß aus. „Daß aber dieser Sieg des Christenthums in der Wissenschaft sich nur allmählich im Verlaufe der Jahrhunderte vollendet, das beweist in der Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte die Herrschaft platonischer Ideen, der späteren aber die Herrschaft aristotelischer Begriffe." — „Der h. Geist nämlich, welcher der Kirche mitgetheilt wurde, daß er sie in alle Wahrheit leite, nicht aber, daß er für sie und statt ihrer denke, schont und achtet „die Freiheit der Geister in Erforschung der Wahrheit." „Er verhält sich in jenem Prozeß der Verständigung wie das regulirende Prinzip," bewirkend „daß unter den vielgestaltigen Meinungen und Ansichten der Einzelnen über eine und dieselbe Sache im Offenbarungsfactum immer jene nur zur endlichen Herrschaft komme, und zum Glaubensartikel erhoben werde, welche der Wahrheit (der Idee) der positiv gegebenen Sache am nächsten kommt." „Die Verständigung über das Christenthum läßt also Grade und Steigerungen zu, die theils von der Intensität der subjectiven Geisteskräfte, theils von der Extensität des Horizonts in der Wissenschaft abhangen; wobei nur wohl zu merken ist, daß ein höheres Verständniß das niedere nicht ausschließt, wie etwa widersprechende und entsprechende Verständnisse einander ausschließen." Obgleich also der h. Geist nie den Irrthum als Wahrheit verkünden läßt, so greift er doch der Entwicklung des Menschengeistes nicht vor, sondern verfährt „im neuen Bunde gemäß eben jener pädagogischen Weisheit, mit welcher er im alten Bunde durch Moses Mund nur die Einheit, und nicht die Dreifaltigkeit Gottes dem auserwählten Volke verkündigte. Nämlich unser Herr sprach zu den Aposteln: Ich hätte euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es für jetzt nicht ertragen" [1]).

1) Süd- und Nordl. S. 260—265. Vergl. S. 252 ff. — Vorsch. Bd. 2. S. 218—286. — Der letzte Symb. S. 300 ff. 378 ff. Lydia 1850. S. 95 ff.

584. Auf diese Weise glaubt Günther die Stellung, welche er der Vergangenheit gegenüber eingenommen hat, rechfertigen zu können. Die Wissenschaft hat ihm zufolge erst seit Cartesius den rechten Standpunkt für das Denken, jenen nämlich des Selbstbewußtseins gewonnen, und zugleich, namentlich durch die Naturkunde, ihren Horizont erweitert. Darum ist uns ein vollkommneres Verständniß der Offenbarung ermöglicht, als den Kirchenvätern und späteren Theologen, die immer noch unter dem Einfluß der heidnischen Weltweisheit standen. Wenn aber die Lehren Günther's auch mit den dogmatischen Bestimmungen der Kirche nicht übereinzustimmen scheinen; so sollen wir dies daraus erklären, daß der h. Geist die Kirche allmählig, d. i. je nach den Fortschritten der menschlichen Intelligenz in das volle Verständniß des Christenthums einführe. — In mehrfacher Rücksicht weicht Günther in dieser Theorie von der in der Kirche gewöhnlichen Lehre ab. Um also seine Behauptungen einer Prüfung zu unterwerfen, müssen wir dreierlei unterscheiden: das Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten, das von Anfang an in der Kirche war; die von den Aposteln beginnende und in der Kirche fortdauernde Ueberlieferung; endlich die Formulirung der überlieferten Lehre in den kirchlichen Dogmen.

II.

Ueber das den Aposteln gegebene Verständniß der geoffenbarten Wahrheit.

585. Zum vollen Verständniß einer Lehre gehört zunächst, daß ihr Inhalt allen seinen Bestandtheilen nach mit Bestimmtheit aufgefaßt werde, daß man also z. B. nicht bloß wisse, Gott führe alle, die guten Willens sind, zum ewigen Heile, sondern auch, worin diese Führung, und das Heil selbst bestehe. Ebenso schließt die Lehre von der Menschwerdung die Subsistenz der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Persönlichkeit des ewigen Wortes, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften in der Person Christi ohne Vermischung der Naturen, und viele andere Glaubenspunkte in sich. Zur Verständigung über Thatsachen gehört ferner die Erkenntniß der Art und Weise, wie sie, und der Ursachen,

wodurch und **weßhalb** sie stattgefunden; — daß, um bei dem gewählten Beispiel zu bleiben, der Sohn Gottes im Schoße der Jungfrau durch eine Wirkung der Allmacht Gottes die menschliche Natur, um in ihr für uns zu leiden und zu sterben, angenommen habe. Endlich erheischt das vollkommene Verständniß auch, daß wir das Verhältniß der geoffenbarten Wahrheiten unter sich und mit den Lehren der menschlichen Wissenschaft erkennen: — welche Verbindung die Menschwerdung mit der Erbsünde und dem endlichen Loose unseres Geschlechtes habe; in wie fern die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo mit der Verbindung zwischen Leib und Seele im Menschen verglichen werden könne; wie wir den Glaubenslehren zufolge über das Verhältniß der Person zur Wesenheit zu urtheilen haben.

586. Man sieht aus all diesem, daß ohne Zweifel das natürliche Wissen auf die Ausbildung der Erkenntniß, die wir durch den Glauben erhalten, großen Einfluß üben kann; aber man hüte sich zu folgern, daß ein solches Wachsthum in der Erkenntniß immer diesem Einfluß zuzuschreiben sei. An hundert und hundert Stellen schreibt es vielmehr die h. Schrift dem Geiste Gottes zu, stellt es als eine Frucht des Gebets und der Tugend dar, und preist Gott, daß er gerade die in der menschlichen Wissenschaft Unerfahrenen mit einer höheren Erkenntniß der Wahrheit bereichere. Deßhalb hat man auch von jeher in der Theologie zwischen dem Verständniß der geoffenbarten Lehre, welches durch Nachdenken und wissenschaftliche Forschung gewonnen wird, und jenem, das eine Gabe des hl. Geistes ist, unterschieden[1]). Wie nun überhaupt, was auf natürlichem Wege erworben werden kann, viel vollkommener zu sein pflegt, wenn Gott es in uns in übernatürlicher Weise wirkt; also hat auch das Verständniß der himmlischen Wahrheit, welches der Geist Gottes verleiht, große Vorzüge vor dem Wissen, das wir unserer Anstrengung verdanken. Zwar mögen jene, die Gott erleuchtet, oft nicht im Stande sein, was sie erkennen, in der Weise, die wir wissenschaftlich nennen, auszudrücken (obgleich auch diese Gabe ihnen nicht selten verliehen wird): — es hindert dies nicht, daß in ihnen die Erkenntniß der Sache selbst reiner, tiefer, schärfer sei als in den Gelehrten.

---

1) S. Thom. S. p. 1. q. 1. a. 6. ad 3.

Was aber das Verhältniß der geoffenbarten Wahrheit zu den Lehren der menschlichen Wissenschaft angeht, so sind sie im Besitze des Lichtes, nach welchem sie dasselbe beurtheilen können, sobald ihnen jene Lehren bekannt werden.

Wenn wir nun bedenken, daß das ganze Christenthum eine übernatürliche Thatsache ist, und daß es wie seinem äußeren Bestande nach in die Welt, so auch seiner inneren Wirksamkeit nach in die einzelnen Menschen durch den Geist Gottes eingeführt wird: so kann es uns gewiß nicht befremden, wenn eben dieser Geist auch die vollkommenere Erkenntniß auf nicht gewöhnlichem Wege verleiht. Insonderheit aber war dies bei der ersten Verbreitung des Christenthums angemessen. Dasselbe sollte sich durch sein ganzes Erscheinen als ein Reich, das nicht von dieser Welt, sondern bestimmt ist, eine höhere Welt zu eröffnen, ankündigen. Wie also die Armen, ja die Unfreien, so wurden auch vorzugsweise die Unwissenden berufen (1. Kor. 1, 26.). Ferner sollte, wie besonders der hl. Chrysostomus erwägt[1]), die Weisheit dieser Ungelehrten einer der stärksten Beweise für die Göttlichkeit der Religion Jesu sein. Was wir also aus diesen Gründen als sehr angemessen erkennen, das liegt auch in der Offenbarung als Thatsache vor. Wir ersehen aus den Briefen der Apostel, daß alle jene Gaben des Geistes, welche zur höheren Erkenntniß gehören, den ersten Christen sehr reichlich verliehen wurden. Sie redeten und verstanden Sprachen, die sie nicht erlernt hatten, sie weissagten und legten die Weissagungen anderer aus, sie trugen über die Geheimnisse des Glaubens vor, was der heilige Geist ihnen eingab.

587. Dieses durch den Geist Gottes geschenkte Verständniß der Offenbarung scheint Günther wenig beachtet zu haben: gewiß ist, daß er es in der mitgetheilten Darstellung unberücksichtigt läßt. Selbst in den Aposteln wird „das Verständniß über die bezeugte Thatsache" als ein Erzeugniß ihres Nachdenkens betrachtet, und die Inspiration nur in den Beistand des h. Geistes gesetzt, wodurch die Apostel vor Irrthum in der Verständigung gesichert waren. Ist aber eine solche Ansicht der Dinge mit dem, was die heiligen Urkunden namentlich von den Aposteln berichten, vereinbar? Gieng

1) In den ersten Homilien über eben dieses apostolische Sendschreiben.

etwa am Pfingstfeste in denselben nur eine sittliche Umwandlung vor, daß sie mit göttlicher Liebe und heiligem Muthe erfüllt wurden; oder ward nicht auch die Hülle von ihrem Geiste genommen, daß sie in überirdischem Lichte die Wahrheit erschaueten? Der Heiland hatte ihnen, die Sendung des h. Geistes vorher verkündigend, nicht bloß Kraft von oben, sondern auch und noch umständlicher und nachdrücklicher Erleuchtung durch ihn verheißen. Wozu aber bedurften sie derselben, wenn nicht gerade zu dem Verständniß, von dem wir reden? Die Thatsachen des Lebens, Sterbens und der Auferstehung des Erlösers, wie auch die wichtigeren Punkte seiner Lehren waren ihnen bekannt und sie glaubten an dieselben. Aber eben die Einsicht in ihre tiefere Bedeutung mangelte ihnen. — Und gewiß, welches ist die erste Wirkung, deren die h. Geschichte erwähnt? „Alle wurden mit dem h. Geiste erfüllt, und fiengen an, in verschiedenen Sprachen zu reden, wie der hl. Geist es ihnen verlieh" (Apostg. 2, 4.). Der Inhalt ihrer Reden waren „die großen Thaten Gottes" (V. 11); aber beschränkte er sich auf ein bloßes Zeugniß von diesen Thaten, oder schloß er nicht auch eine Erklärung derselben ein? Der Vortrag des Apostelfürsten beweist es. Woher also dem ungebildeten Fischer so plötzlich diese Kenntniß der Schrift und ihres prophetischen Sinnes, die Einsicht in den Zusammenhang der ganzen Heilsordnung und den wahren Geist des Christenthums? Verdankte er sie „der Verständigung seines individuellen Geistes über die bezeugte Thatsache," oder der Erleuchtung von oben? — Gewiß der heil. Johannes sagt uns ausdrücklich, daß den Aposteln vorher das Verständniß der Schrift noch nicht gegeben war (Joh. 20, 9.). Wie aber an jenem Tage, so wurden sie auch in der Folge von Gott in außerordentlicher Weise über seine Geheimnisse belehrt. Die Berufung der Heiden zum Glauben wurde dem h. Petrus in der Entzückung durch ein himmlisches Gesicht geoffenbart, und der h. Paulus wurde, nachdem er viele Offenbarungen von dem ihm erscheinenden Heiland erhalten, dieser Welt entrückt, um im Himmel Geheimnisse zu vernehmen, die keine menschliche Rede wiederzugeben vermag.

588. Diese außerordentliche Erleuchtung hindert nicht, was Günther hervorhebt, daß sich nämlich in der Weise, wie die Apostel die heiligen Wahrheiten auffaßten und verkündeten, der Character

eines jeden kundgiebt, noch auch, daß die Erkenntniß des einen vollkommener als jene des andern war: — obwohl, wie jedermann leicht einsieht, wir hierüber nicht mit Sicherheit urtheilen können. Wir wollen nun Günther gewiß nicht zur Last legen, daß er die übernatürliche Belehrung der Apostel habe läugnen wollen: aber hätte er sie vor Augen gehabt, so würde er die Inspiration nicht in einem bloßen sittlichen Einfluß und in jenem Beistand des hl. Geistes, der vor Irrthum schützt, gesucht; und ebenso wenig sich zu der Meinung haben verleiten lassen, daß die Apostel nur zu einem sehr unvollkommenen Verständniß der geoffenbarten Wahrheit gelangt seien. Wir sagen: zu einem sehr unvollkommenen. Denn nach Günther konnten sie, „in Bezug auf das zu erstrebende Verständniß, zu den Kirchenvätern in die Schule gehen;" wie weit aber seiner Ansicht nach die Kirchenväter und die Theologen, welche auf sie folgten, entfernt waren, das volle, ja auch nur ein richtiges Verständniß erstrebt zu haben; daran erinnert er uns auch hier durch das, was er von der Herrschaft der platonischen Ideen und aristotelischen Begriffe sagt. Wie traurig mußte es also erst um die Einsicht der Apostel und ihrer unmittelbaren Schüler stehen! Vor dem Einfluß jener irrthümlichen Wissenschaft waren sie freilich auch nach Günther's Lehre gesichert; aber wenn sie dennoch zu den Vätern, die demselben unterlagen, in die Schule gehen konnten, so mußte jene irrthumslose Erkenntniß sehr enge Gränzen haben.

589. Dahingegen lehren die Theologen insgemein, daß den Aposteln ein reicheres und tieferes Verständniß der gesammten Offenbarung verliehen war, als es je in der Kirche gab oder geben wird[1]); und wie wohl gegründet diese Lehre ist, können wir aus dem, was die hh. Väter mit steter Hinweisung auf die Schrift bald von einzelnen, bald von allen Aposteln sagen, abnehmen. Wenn der heil Johannes beim Abendmahle an der Brust des Herrn lag; so finden sie darin ein Bild jener Beschauung, vermittelst welcher sein Geist, wie Origines sich ausdrückt „in dem Innern des Herrn

---

1) S. Thom. In ep. ad Rom. c. 8. l. 5. Cajet. in S. p. 2. 2ae. q. 1. a. 7. Alph. a Castro.Haeres. l. I. verbo Apost. Greg. a Val. Tom. 3. Disp. 1. q. 1. p. s. Suarez De Fide Disp. 2. sect. 6. n. 10. De Lugo. De Fide Disp. 3. sect. 5. n. 67.

Jesu und in seinen geheimnißvollen Lehren ruhte, und dort die Schätze der Weisheit und Wissenschaft durchforschte"[1]. „Deßhalb," sagt denselben Gedanken verfolgend Augustin, „weil er aus dem innersten Herzen Jesu die höheren Geheimnisse trank, vermochte er über den Sohn Gottes solches zu lehren, was die Fassungskraft der Kleinen übersteigt, die im Geiste Erstarkten aber in der Erkenntniß übt und fördert"[2]. Wie wenig jedoch dieser große Kirchenlehrer hoffte, dem Evangelisten in seinem Gedankenfluge auch nur folgen zu können, drückt er später in der stärksten Weise aus. Johannes ist jener Adler, den Ezechiel sah, weil er mit festem Blicke das innere und ewige Licht, wie der Adler die Sonne, anschaut. Wie wollten also wir, die wir auf der Erde kriechen, was dieser Adler verkündet, fassen können?[3] In welcher Weise redet aber insbesondere der h. Chrysostomus von der Weisheit des Apostels Paulus in jenen Homilien, die er zu seinem Lobe hielt, und oftmals in der Erklärung seiner Briefe? Uns genüge, was er über die schon erwähnte Entzückung bemerkt. Wenn Paulus vierzehn Jahre früher, als er an die Korinther schrieb, dieser Offenbarung unaussprechlicher Geheimnisse gewürdigt wurde; welch ein Mann muß er geworden sein, da er unter seinen Mühsalen und Leiden, wie aus eben dieser Stelle hervorgeht, fortwährend große Offenbarungen erhielt?[4] Diese Männer also, welche vom Geiste Gottes erhoben wurden, um die Geheimnisse des Himmels im Himmel selbst zu schauen, sie hätten, um das Verständniß der Glaubenslehre zu erhalten, bei den Kirchenvätern in die Schule gehen können!

590. Wie weit die hh. Väter selbst von derlei Meinungen entfernt waren, zeigen sie besonders auch bei Erwägung jener Verheißung, welche Christus den Jüngern gab, daß der h. Geist sie

1) In cant. c. 1. — Cf. S. Ambros. in ps. 118.

2) In Ioan. tract. 18.

3) Aquila ipse est Ioannes sublimium praedicator et lucis internae atque aeternae fixis oculis contemplator. . . . . Iam ergo videte, quam sublimia loqui debuit, qui est aquilae comparatus: et tamen etiam nos humi repentes, infirmi et vix ullius momenti inter homines, audemus tractare ista et ista exponere, et putamus nos aut capere posse, cum cogitamus, aut capi, cum dicimus. Ibid. tr. 36.

4) In 2. Corinth. hom. 26.

alles lehren, und wiederum, daß er sie alle Wahrheit lehren werde (Joh. 14, 26. 16, 13.). Freilich da die Worte vorhergehen: „Noch vieles habe ich euch zu sagen; aber ihr könnt es jetzt nicht tragen;“ — so will Günther, daß wir die Verheißung des Herrn auf die ganze zukünftige Zeit beziehen, als wenn der h. Geist immerfort uns Wahrheiten enthülle, für deren Auffassung die Apostel und Kirchenväter noch nicht gereift waren. Diese Auslegung ist nichts weniger als neu. Der h. Augustin berichtet, daß viele Irrlehrer durch dieselbe ihre Neuerungen beschönigen wollten, und warnt die Gläubigen sehr dringend, ihnen kein Gehör zu geben[1]). Die Apostel waren vor Ankunft des h. Geistes, wie wir wissen, in mancher Hinsicht unvollkommen; die Feuertaufe aber, welche sie in andere Menschen umwandelte, machte sie auch geeignet, die ganze Wahrheit, welche Gott durch sie dem Menschengeschlechte verkündigen wollte, zu fassen und zu tragen. Alles, was nicht etwa zu jener Zeit, — denn es war ja die Fülle der Zeiten, — sondern was in diesem Leben erkannt werden kann, das wurde ihnen, wie der h. Epiphanius versichert, mit Klarheit geoffenbart[2]). Und werden die Worte des Herrn gemeiniglich nicht ebenso verstanden? Allerdings wird durch dieselben nicht den Aposteln allein, sondern auch ihren Nachfolgern versprochen, daß der Geist Gottes sie alle Wahrheit lehren werde; — denn der Heiland sagte, daß er ihn senden wolle, damit er bei ihnen bleibe bis an's Ende der Zeiten —: aber was den Nachfolgern verheißen wurde, das wurde zunächst und in vorzüglicher Weise den Aposteln selbst, an welche die Worte des Herrn gerichtet waren, verheißen.

591. Pflegt man ja deßhalb, um die außerordentliche Fülle des Lichtes und der Gnade auszudrücken, von den ersten Christen überhaupt, insonderheit aber von den Aposteln zu sagen, daß sie die Erstlinge des h. Geistes empfiengen. Zwar streiten die Ausleger, ob an der Stelle, wo dieser Ausdruck im Briefe an die Römer vorkommt, von den Aposteln oder ersten Christen die Rede; aber keineswegs, ob die Gaben der Apostel in jenem Sinne Erst-

---

1) In Joan. tr. 97.

2) . . . *ὅπως τὰ πάντα αὐτοῖς σαφῶς διηγήσηται, ὅσα ἠδύναντο ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ χώρησαι.* Adv. Haer. l. 2. t. 2. n. 61.

linge des h. Geistes zu nennen seien. Im Gegentheil ist eben dies, daß sie so zu nennen sind, und genannt zu werden pflegen, der Grund, weßhalb nicht wenige Gelehrte die Worte Pauli von den Aposteln verstehen zu müssen glauben[1]). — Und hier müssen wir auf die Bemerkung zurückkommen, daß das Licht der Gnade viel wirksamer, denn alles Denken ist, um in das tiefere Verständniß der erkannten Wahrheit einzuführen. Zu welcher Erkenntniß mußten also, wenn auch nicht alle, doch viele der ersten Christen gefördert werden, da die h. Schrift in den stärksten Ausdrücken von der Fülle redet, in welcher Gott jene Gnade spendete? Er selbst gieng wie ein Licht in ihren Herzen auf, daß ihnen die Erkenntniß leuchte im Angesichte Christi Jesu (2. Kor. 4, 6.). Das Angesicht Christi sind die Geheimnisse, die er vollbrachte und lehrte, und von diesem Angesichte war für sie die Hülle genommen (Ebend. 3, 18.). In überreichem Maße hat Gott ihnen die Gnade aller Weisheit und Erkenntniß verliehen, um das Geheimniß, durch welches er in der Fülle der Zeiten alles erneuert, ihnen bekannt zu machen (Ephes. 1, 8—10.). Wenn aber die Gläubigen, so waren ganz gewiß unvergleichlich mehr ihre und aller Zeiten Lehrer, die Apostel, erleuchtet.

592. Niemand, dächte ich, wird zweifeln, daß Moyses das Gesetz, welches er den Juden verkündete, seinem ganzen Gehalte und wahren Geiste nach verstanden habe: und wir könnten annehmen, daß jene, welche der Sohn Gottes sich auserkoren, um als seine Apostel d. h. Abgesandte sein Wort unter alle Völker zu tragen, jene, welche er selbst in vertrautem Umgange unterwiesen, und in so außerordentlicher Weise mit seinem Geiste erfüllt hatte, daß sie, sage ich, das Wort, welches durch ihren Mund die ganze Welt umwandelte, nicht nach seiner Bedeutung, seinem innern Zusammenhang, seinem tieferen Sinne verstanden? Gott hätte sie mit der Macht, Wunder ohne Zahl zu wirken, ausgerüstet, hätte ihnen die verborgensten Absichten und Pläne der Menschen und die Ereignisse der fernsten Zukunft offenbart, hätte sie zur höchsten Reinheit und Heiligkeit des Lebens erhoben, gestärkt, für ihn alle Beschwerden, Leiden und den Martertod zu dulden, er hätte sie im Gebete mit sich bis zur Entzückung vereinigt: nur das, was wie die Seele von

1) Estius in ep. ad Rom. 8, 23.

alle diesem ist, die Erkenntniß der Wahrheit hätte er ihnen in kargem Maße zugemessen? Wozu denn alle anderen Gaben, an denen niemand, welcher der Schrift glaubt, zweifeln kann, wenn nicht, weil sie bestimmt waren, eben jene Erkenntniß in die Welt einzuführen? —

Und hätten sie ohne ein volles und tiefes Verständniß der christlichen Wahrheit das, was mit dieser ihrer Sendung nothwendig verbunden war, leisten können? Wir sehen aus ihren Briefen, und wissen aus der Geschichte der Kirche, daß gleich von Anbeginn, wie das, besonders unter den gebildetern Völkern, nicht anders sein konnte, viele und schwierige Fragen sich erhoben: und die Briefe an die Römer, Galater und Hebräer zeigen, welch eine tiefe und umfängliche Auffassung des Christenthums zu ihrer Lösung nothwendig war. Und werden etwa nur die Korinther dem h. Paulus oder nicht auch den übrigen Aposteln die von ihnen gegründeten Gemeinden Zweifel über einzelne Punkte des christlichen Glaubens und Lebens vorgelegt haben? Welch ein tiefes, welch ein umfassendes Verständniß ward also erfordert, da die Apostel berufen waren, diese Zweifel und jene Fragen in der Weise zu beantworten, daß ihre Lehre für alle Völker zu allen Zeiten zugleich Quelle und Norm der christlichen Erkenntniß wäre!

593. Denn wir sollen der Ermahnung der hh. Väter zufolge nicht bloß über Lehren, die Zweifel erregen, nach der apostolischen Ueberlieferung urtheilen, sondern auch, wenn die Erkenntniß abnimmt, zu dieser Ueberlieferung als ihrer nie versiegenden und immer reichhaltigen Quelle zurückkehren[1]). Und gewiß, worin besteht unsere gesammte Theologie, sowohl die speculative als die positive,

---

1) Si canalis aquam ducens, qui copiose prius et largiter profluebat, subito deficiat, nonne ad fontem pergitur, ut illic defectionis ratio noscatur? S. Cypr. ep. 64. ad Pompej.

Quod nos admonet Cyprianus, ut ad fontem recurramus i. e. ad Apostolicam traditionem, et inde canalem in nostra tempora dirigamus, optimum est et sine dubitatione faciendum.

S. Aug. de Baptismo l. 5. c. 26.

Dominus Christus est, qui non nisi per Apostolorum ora discitur discipulorumque doctrinam. Apostoli dicendi sunt fontes, quia velut fontes purissimi gratia praedicationis exuberant.

Inter sermones S. Ambr. attributos Serm. 24. (al. 20.).

wenn nicht in einer Erörterung, Verknüpfung und Ausführung der Gedanken, welche uns die Apostel im Worte Gottes überlieferten? Vielleicht wird man sagen, daß eben in dieser Verbindung und Durchführung erst das Verständniß, nach dem wir streben, zu suchen ist. Allein wir weisen hier auf die apostolische Ueberlieferung nicht hin, als wäre in ihr die Wissenschaft der Apostel nach ihrem ganzen Umfang und so wie sie in ihrem Geiste war, niedergelegt: wir glauben nur aus der Beschaffenheit jener Ueberlieferung auf die Vollkommenheit dieser Erkenntniß schließen zu können. Wie nämlich die Apostel in ihrem übrigen Wirken gewiß keine willenslose Werkzeuge, so waren sie auch in der Verkündigung des göttlichen Wortes keine bewußtlose Organe des h. Geistes. Darum können wir nicht zweifeln, daß sie im Besitze jenes Reichthums von Gedanken waren, die wir mühsam aus dem Worte Gottes zu erheben trachten; und daß, während wir mit Hülfe menschlichen Denkens und Wissens diese Gedanken zu verbinden und weiter zu entwickeln trachten, ihr Geist in höherem Lichte sowohl ihren Zusammenhang, als ihren Inhalt durchschaute, kurz daß sie, um uns der Ausdrücke der Schule zu bedienen, statt unserer unvollkommenen scientia acquisita eine vollkommene scientia infusa besaßen.

III.

Von dem durch die Apostel der Kirche überlieferten Worte Gottes.

594. Unter dem Worte Gottes, das die Apostel der Kirche überliefert haben, ist hier die gesammte Offenbarung zu verstehen. Dieselbe wurde zwar allen verkündigt, aber denen, welche den Aposteln in ihrem Amte nachfolgen sollten, nach dem Ausdruck der Schrift als eine Hinterlage zur Bewahrung übergeben (1. Tim. 6, 20.). Träger der fortdauernden Ueberlieferung sind demnach die mit dem Pabste vereinigten Bischöfe als die einzig rechtmäßigen Nachfolger der Apostel, von Gott bestellt, die Lehre, welche er der Menschheit geoffenbart hat, unverfälscht und ungeschmälert zu bewahren, zu verkünden und auszulegen. Dieser lehrenden Kirche ist der h. Geist, der Geist der Wahrheit verliehen, damit er sie alle,

(geoffenbarte und als solche überlieferte) Wahrheit lehre, und sie vor jedem Irrthume bewahre, sei es daß sie über die Aechtheit einer Offenbarung entscheide, sei es daß sie die als ächt anerkannte erläutere, sei es daß sie nach derselben andere Lehren beurtheile. Sie übt aber ihr Lehramt in doppelter Weise aus: erstlich indem die Bischöfe selbst, und in ihrem Auftrag und unter ihrer Aufsicht die untergeordneten „Diener des Wortes" die geoffenbarte Lehre bald populär bald wissenschaftlich vortragen und erläutern; sodann indem sie mit richterlicher Vollmacht, was geoffenbarte Wahrheit sei oder was mit ihr streite, bestimmt. Jener Beistand des göttlichen Geistes aber bewirkt, daß jede dieser Bestimmungen, und alles, was in dem ordentlichen und fortdauernden Lehramte den Charakter der Allgemeinheit hat, lautere Wahrheit ist.

595. Nachdem wir diese Grundsätze, über welche unter Katholiken kein Streit obwalten kann, in Erinnerung gebracht haben; wenden wir uns nun zu der Erklärung, welche Günther von der „Lehr-Tradition" der Kirche giebt. Es leuchtet ein, daß wir oben unter dem überlieferten Worte Gottes sowohl das schriftlich als mündlich überlieferte verstanden. Obschon nun das lateinische Wort, welches unserm „Ueberlieferung" entspricht, traditio, ebenfalls diese ausgedehnte Bedeutung haben kann, und bei den Kirchenvätern zuweilen hat; so wird doch bei diesen meistens und in der spätern Kirchensprache immer durch Tradition ohne näher bestimmenden Beisatz die mündliche Lehre bezeichnet. Schon im Anfange dieses Werkes[1]) haben wir hervorgehoben, daß es jedoch, um die Bedeutung der Tradition und ihr Verhältniß zur h. Schrift richtig aufzufassen, von Wichtigkeit ist, die in der Kirche fortdauernde mündliche Ueberlieferung in ihrem ganzen Umfange und nicht bloß jene einzelnen Lehren, die in der h. Schrift entweder gar nicht oder nicht vollständig enthalten sind, zu betrachten. Da nun aber die mündliche Lehre der Kirche über den ganzen Inhalt der Offenbarung ausgedehnt ist; so könnte es scheinen, daß bei dieser Betrachtungsweise die h. Schrift vor der Tradition zurücktrete. Während doch umgekehrt die hh. Väter und spätern Theologen, wenn von der

1) Bd. 1. n. 42.

Offenbarung die Rede ist, sehr oft die göttlichen Urkunden nicht bloß vorzugsweise, sondern sie allein nennen.

Indessen man bemerke, daß es an den Vorstehern der Kirche war, zu bezeugen und zu entscheiden, welche Schriften von den Aposteln als göttliche Offenbarungen den Gemeinden übergeben oder hinterlassen worden, und daß vorzüglich diese heiligen Urkunden ihrer Obhut anvertraut waren. Die lehrende Kirche übt also eben dadurch ihr Amt, daß sie die h. Schrift, von ihr beglaubigt und vor Verfälschung bewahrt, in den verschiedensten Sprachen rings auf dem Erdkreis verbreiten, und je nach dem Bedürfniß der Gläubigen in mannigfaltiger Weise erklären läßt. Jene Lehrvorträge aber, welche außerdem, sei es vor dem Volke, sei es in gelehrten Schulen im Auftrage der Kirche gehalten werden, können und müssen ebenfalls zum größten Theil als Verkündigung und Erläuterung des geschriebenen Wortes Gottes betrachtet werden. Denn die kirchlichen Bekenntnisse und andere Formulare, welche diesen Vorträgen zu Grunde liegen, sind ja nur der kurzgefaßte und geordnete Inbegriff der wichtigsten Lehrpunkte, welche die heiligen Bücher einschließen. Zwar hat die Kirche ihre gesammte Glaubens- und Sittenlehre verkündigt, ehe die Schriften des neuen Bundes verfaßt waren; und weder die mündliche Ueberlieferung, aus der allein sie damals die eigenthümlich christlichen Lehren schöpfte, noch die ihr übergebene Lehrgewalt ist durch jene Schriften vermindert, geschweige denn aufgehoben worden: nichtsdestoweniger trat in ihrer Lehrweise insofern eine Veränderung ein, als sie von nun an ihre Vorträge mit den Worten des Herrn, wie sie uns die Evangelisten aufbewahrt haben, und mit den Aussprüchen der Apostel durchdrang. In solcher Art sind die mündliche und schriftliche Ueberlieferung in der innigsten Verbindung. Was nun aber die Tradition oder mündliche Ueberlieferung im engeren Sinne d. i. jene Lehren angeht, welche nicht geschrieben sind; so wird zwar durch manche derselben das geschriebene Wort vervollständigt oder ergänzt, die meisten aber sind nähere oder schärfere Erklärungen dessen, was die h. Schrift mit weniger Bestimmtheit lehrt. — Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß bei aller Bedeutung, welche nach katholischer Ansicht das mündliche Lehrwort der Kirche hat, die göttlichen Bücher für uns, obgleich nicht die einzige, doch die vornehmliche Quelle der geoffenbarten Wahrheit

sind, daß sie aber dies nur dadurch sind, daß sie durch die mündliche Ueberlieferung der Kirche beglaubigt und erläutert werden. — Wenn nun die hh. Väter und ältere Theologen oftmals die h. Schrift allein als das göttliche Wort bezeichnen, so reden sie nicht selten in demselben Sinne auch von der in der Kirche fortdauernden Ueberlieferung. Nämlich sie betrachteten die eine und die andere, wie sie in der Wirklichkeit sind, d. i. nicht getrennt, sondern verbunden.

596. Aber was wir Günther gegenüber vorzüglich hervorheben müssen, ist, daß die Tradition, mögen wir damit die ganze mündliche Lehre der Kirche oder nur die in der Schrift nicht enthaltenen Lehrpunkte meinen, daß die Tradition, sagen wir, Gottes Wort und nicht menschliche Gedanken über das Wort Gottes enthält. Zwar giebt es außer der Tradition, von der bis jetzt die Rede war, auch eine andere, welche nur Gesetze, Einrichtungen oder Gebräuche, die von den Aposteln herrühren, zum Inhalt hat. Aber daß er nicht von dieser rede, hebt Günther selbst hervor, indem er „Lehr-Tradition" sagt, und überdies die Parenthese „(das Dogma)" hinzufügt. Diese Lehr-Tradition also ist ihm zufolge die Verständigung des individuellen Geistes über die bezeugte Thatsache, oder auch das Product der Wechselwirkung zwischen dem geoffenbarten Object und dem vernehmenden Subject; nicht jedes jedoch, sondern das durch den Beistand des h. Geistes vor allem Irrthum beschirmte Verständniß[1]). Immer also würden menschliche, wenngleich von der unfehlbaren Kirche gutgeheißene Gedanken den Inhalt der Tradition bilden, und folglich dieser von den Zeiten der Apostel an in stetem Wachsthum begriffen sein. Das eine wie das andere aber ist in grellem Widerspruch mit der Lehre der Kirche.

597. Was ist gewöhnlicher im Volksunterricht und in den gelehrten Schulen, denn die Bibel als das schriftlich, und die Tradition als das mündlich überlieferte Wort Gottes zu unterscheiden? Es redeten aber von jeher ebenso die allgemeinen Kirchenräthe. Der achte betheuert im ersten Canon, daß er nach der Ermahnung des Apostels festhalte an der Ueberlieferung, möge sie ihm durch

---

1) Süd- und Nordl. S. 262.

die Rede oder durch Briefe zugekommen sein[1]). Ist also die schriftliche Ueberlieferung Wort Gottes, so ist es auch die ihr ganz gleich gestellte mündliche. Viel bestimmter aber ist dies vom tridentinischen Kirchenrath ausgesprochen. Die Heilswahrheit und Sittenlehre, sagt er, ist in geschriebenen Büchern und mündlichen Ueberlieferungen enthalten: diese aber empfiengen die Apostel theils aus Christi Mund, theils durch Eingebung des h. Geistes — Spiritu sancto dictante — und deßhalb erklärt die Synode, daß sie dieselben mit gleicher Ehrfurcht, wie das geschriebene Wort Gottes annehme[2]). Der Inhalt der Tradition ist also keineswegs das Verständniß, welches der individuelle Geist als das vernehmende Subjekt von dem Worte oder der bezeugten Thatsache gewonnen, sondern er gehört zum Wort und Zeugniß selbst, welches der gläubige Geist vernimmt; und die Thätigkeit des göttlichen Geistes in Betreff der Tradition besteht nicht darin, daß er die Kirche vor Irrthum schützt, wenn sie, was Menschen über die geoffenbarte Wahrheit denken und reden, beurtheilt, sondern darin, daß er ihr beisteht, die von den Aposteln mündlich verkündigte Lehre, welche er oder Christus ihnen offenbarte, ebenso getreu und unverfälscht als das geschriebene Wort zu bewahren und fortwährend zu verkünden. In wiefern manche Dogmen der Kirche ein Verständniß, wie Günther es beschreibt, genannt werden können, werden wir im folgenden Abschnitt sehen: hier war darauf zu dringen, daß die Tradition nicht Verständigung über die Offenbarung, sondern Ueberlieferung der Offenbarung ist. Wenn sie aber das ist, so kann sie auch ebenso wenig als diese zunehmen.

1) . . . . *κρατεῖν γὰρ τὰς παραδόσεις, αἳ παρελάβομεν εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῶν τῶν προγενεστέρως διαλαμψάντων ἁγίων παρρεγγυᾷ διαῤῥάδην Παῦλος ὁ μέγας ἀπόστολος.* Denz. Ench. p. 115.

2) S. Synodus . . . . perspiciens hanc (salutarem) veritatem et (morum) disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis, Spiritu S. dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas tam ad fidem, quam ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel Spiritu S. dictatas et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sess. 4.

598. Hier ist nun der andere Punkt zu bemerken, durch welchen Günther's Lehre mit der anfangs erwähnten rationalistischen Ansicht zusammenhängt. Auch er nämlich redet durchaus so, als wenn nur einige viel umfassende Wahrheiten — Grundanschauungen sagt er[1]), — geoffenbart wären, alles übrige aber in der Lehre vom Christenthum jenem Verständniß angehörte, das der Mensch durch sein Denken erringe. Zwar bemerkt er[2]), daß in den Schriften der Apostel nicht alles Augen- und Ohrenzeugniß, sondern ein bedeutender Theil derselben auch Verständniß und Verständigung über die bezeugte Thatsache sei. Allein erstlich ist dies ihm zufolge ein Verständniß des individuellen Geistes der Apostel, und keineswegs eigentliche Offenbarung, Wort Gottes; sodann aber muß er sich nie Rechenschaft gegeben haben, wie reichlich, tief und mannigfaltig die Aufschlüsse sind, durch welche die Offenbarung selbst uns das Verständniß der Thatsachen und Grundlehren des Christenthums vermittelt. Hätte Günther durch das Studium bewährter Theologen zu erkennen getrachtet, was alles zunächst zwar in den Evangelien und Briefen der Apostel, dann aber auch in den übrigen göttlichen Büchern und in der mündlichen Ueberlieferung, welche diese erläutert und ergänzt, geoffenbart ist: so würde er selbst eingesehen haben, wie dürftig und unvollständig die christlichen Lehren, mit denen er sich beschäftigt, von ihm aufgefaßt worden, und wie viel mehr als seine Speculation, die Offenbarung selbst zum tieferen Verständniß der bezeugten Thatsachen uns mittheilt.

IV.

Von der dogmatischen Bestimmung der geoffenbarten Lehren.

599. Man pflegt in der Theologie zwischen Dogma an ich und Dogma für uns zu unterscheiden[3]). An sich ist eine Lehre dadurch Dogma, daß sie im Worte Gottes enthalten ist, für uns aber dadurch, daß sie als solche von der Kirche zu glauben

---

1) Vorsch. Bd. 2. S. 278.

2) Süd- und Nordl. S. 262.

3) Melch. Can. De loc. theol. l. 12. c. 14. resp. ad 1. Lugo. De

vorgelegt wird. Denn damit etwas zum katholischen Glauben gehöre, genügt nicht, daß es geoffenbart, und dies uns wie immer bekannt sei, sondern wir müssen hiervon durch das Ansehen der Kirche gewiß sein. Indeß haben wir noch so eben in Erinnerung gebracht, daß die Kirche ihr Lehramt in doppelter Weise übt, nämlich durch den Unterricht, den sie fortwährend ertheilt, und durch Beschlüsse, die sie von Zeit zu Zeit verkündigt, und in beiden Weisen kann, wie wir an seinem Orte näher erwogen haben[1]), eine Lehre dogmatische Gewißheit erhalten. Nun haben wir zwar ebendort gezeigt, daß manche Lehren und insbesondere eine Menge von geschichtlichen Thatsachen dadurch allein diese dogmatische Gewißheit haben, daß sie in der Schrift oder Tradition mit aller Klarheit und Bestimmtheit enthalten sind. Denn weil uns die Kirche die Schrift als Gottes Wort übergiebt, und uns ebenso auf die Tradition als eine zuverlässige Quelle der Offenbarung verweist; so wird uns dadurch auch von ihr alles Einzelne, was in gesagter Weise d. i. ganz klar und bestimmt in ihnen enthalten ist, hinlänglich als

---

fide Disp. 1. sect. 13. §. 1. n. 271. Der h. Thomas macht dieselbe Unterscheidung, mit der Bemerkung jedoch, daß, wer eine geoffenbarte Lehre, die von der Kirche noch nicht hinlänglich als solche verkündigt ist, erkennt, sie zwar nicht unter allen Umständen vor den Menschen zu bekennen, aber dennoch vor Gott zu glauben verpflichtet ist: Eorum, quae sunt fidei, quaedam sunt, quae non sunt perfecte per Ecclesiam manifestata. . . . Unde in hujusmodi sufficit homini, quod fidem habeat coram Deo; nec oportet quod fidem suam propalet cum scandalo proximorum, nisi forte apud eos, qui habent de fide determinare. Quaedam vero sunt ad fidem pertinentia, jam per Ecclesiam determinata, et in talibus non sufficit fidem habere coram Deo, sed oportet, quod coram proximo fidem quis confiteatur, quantumque ex hoc aliquis scandalizetur; quia veritas doctrinae non est dimittenda propter scandalum, sicut nec Christus veritatem suae doctrinae propter scandalum Pharisaeorum dimisit.

In ep. ad Rom. c. 14. l. 3.

1) Bd. 1. n. 57. Jetzt ist dies von der Kirche selbst auf dem vaticanischen Conzil feierlich entschieden: Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.

Const. I. De fide. c. 3.

geoffenbarte Wahrheit verkündigt. Von einer solchen Verkündigung ist jedoch die dogmatische Bestimmung der geoffenbarten Wahrheiten, von der wir jetzt zu reden beabsichtigen, verschieden. Denn diese besteht darin, daß irgend ein Lehrpunkt hervorgehoben, auf scharf bezeichnende Ausdrücke zurückgeführt und so, wie man zu sagen pflegt, formulirt für eine in der Offenbarung enthaltene Wahrheit erklärt wird.

600. Diese Erklärungen sind nach einer in unsern Tagen vielverbreiteten Meinung als Ergebnisse eines geistigen Prozesses oder Kampfes zu betrachten, in welchem sich das Bewußtsein der Kirche im Laufe der Zeiten allmählig entwickele. In Uebereinstimmung mit dem, was wir oben aus Günther mittheilten, unterscheidet auch ein anderer Schriftsteller unserer Tage in der christlichen Kirche zwei Factoren, einen objectiven göttlichen und einen subjectiven menschlichen. Unter jenem sollen wir das depositum fidei verstehen, welches Christus der Kirche als einen zu erhebenden Schatz hinterlassen, die Lehre von seiner gottmenschlichen Persönlichkeit und seiner erlösenden Thätigkeit, worin die gesammte Glaubenslehre implicite enthalten sei. An dieser Erbschaft hatte sich der zweite und menschliche Factor der Kirche, das Bewußtsein der christlichen Gemeinde erst zu entwickeln, und durch immer größere Vertiefung in die Person und das Werk Christi sich eine umfassende und klare Gottes- und Weltanschauung zu gewinnen. Implicite war dieser Ansicht nach das christliche Bewußtsein der Apostel nicht ärmer, als das gegenwärtige Bewußtsein der Kirche; sie besaßen das ganze Evangelium: aber sie besaßen es als Totaleindruck, nicht in der bestimmteren Ausgliederung eines Systems. Um zu dieser durch die Feststellung der Dogmen zu gelangen, bedurfte es erst noch der Geistesarbeit der christlichen Denker[1]).

601. Wenn wir die dogmatischen Bestimmungen der Kirche für sich betrachten, so ist es wahr, daß in ihnen sich eine immer fortschreitende Entwicklung kundgiebt. In dem apostolischen Glaubensbekenntniß sind nur die Grundlehren des Christenthums in aller Kürze und Einfachheit ausgedrückt; in den späteren Bekenntnissen aber werden diese Lehren theils zwar nur schärfer bestimmt,

1) Dr. Huber im Katholik. J. 1860. S. 45.

theils aber auch durch Erschließung ihres Inhaltes mehr und mehr erweitert. Auch die Urtheile, welche die Kirche zur Abwehrung der mannigfaltigen Irrthümer im Laufe der Jahrhunderte aussprach, können als eine fortgesetzte Entwicklung des ersten Bekenntnisses angesehen werden, und die Entscheidungen, welche der Sittenlehre angehören, stehen in einem ähnlichen Verhältnisse zu jenen Formularen, in welchen die Gebote Gottes und der Kirche, oder die wichtigsten Tugenden und Gaben der Gnade in Kürze ausgedrückt werden. Aber verhält sich etwa der Lehrbegriff der Kirche — wenn wir unter diesem Namen alle dogmatischen Bestimmungen zusammenfassen wollen — ebenso zur Offenbarung und der in der Kirche verbreiteten Erkenntniß, welche man das Bewußtsein der Kirche nennt? d. h. sind die einzelnen Dogmen in dem der Kirche überlieferten Worte Gottes, dem depositum fidei, wirklich nur implicite enthalten und explicite in das Bewußtsein der Kirche dadurch getreten, daß sich der denkende Geist in die Grundlehren über die Person und das Werk des Erlösers vertiefte?

602. Dagegen müssen wir zunächst erinnern, daß eine solche Bildung der kirchlichen Dogmen zum großen Theil ganz unmöglich war. Alle zwar haben mit jenen Grundlehren innern Zusammenhang und sind in ihnen enthalten, aber nicht so, daß sie aus ihnen durch bloßes Nachdenken entwickelt werden könnten. So sagten wir oben, daß in der Lehre von der Vorsehung, die allen Menschen den Weg des Heils eröffnet hat, die Lehren von der Menschwerdung und Erlösung, der Gnade und den Sakramenten eingeschlossen sind; sie sind es aber nicht in der Weise, daß sie aus ihr ohne ausdrückliche Offenbarung erkannt werden könnten. Ebenso verhalten sich die Grundlehren über die Person und das Werk des Erlösers zu einer großen Anzahl der kirchlichen Dogmen: sie werden durch diese erweitert, aber nicht analytisch, sondern synthetisch. Es konnte also die Kirche den größeren Theil ihrer Lehrbestimmungen nicht durch bloße Vertiefung in die höchsten Wahrheiten des Glaubens, nicht durch Analyse eines Totaleindrucks, sondern nur durch bessere Erkenntniß dessen, was im überlieferten Worte Gottes explicite enthalten war, gewinnen. Wohl mag der denkende Geist den innern Zusammenhang der Grundwahrheiten des Christenthums unter sich und sämmtlicher Lehren der Kirche mit diesen entdecken, und insofern

die christliche Lehre zu einem Systeme ausgliedern; aber keineswegs konnte durch eine derartige „Geistesarbeit" der kirchliche Lehrbegriff entstehen. Nur dann wäre dies möglich gewesen, wenn alle Bestimmungen, welche der Lehrbegriff einschließt, in jenen höchsten Wahrheiten wie nothwendige Folgen enthalten wären. Das läßt sich aber nur von einem geringen Theile derselben behaupten.

603. Wir glauben dies bereits zur Genüge bewiesen zu haben, und wenden uns deßhalb hier vielmehr zur Betrachtung der Thatsache, der Thatsache nämlich, daß bei weitem die meisten Dogmen nicht bloß in anderen allgemeinen Wahrheiten eingeschlossen (implicite), sondern einzeln und ausdrücklich (explicite) geoffenbart sind. So ist doch gewiß ausdrücklich geoffenbart, nicht nur, daß Gott Himmel und Erde und alles, was darinnen ist, erschaffen hat, sondern das er sie aus nichts erschaffen hat; nicht nur, daß die Seelen der Menschen in irgend einer Weise unsterblich sind, sondern auch, daß sie ihr individuelles Sein, und ihr eigenes Denken und Empfinden bewahren; ferner, daß ebensowohl die Strafe der Gottlosen als die Belohnung der Frommen ewig dauert. Ebenso ausdrücklich enthält die Offenbarung die Lehre vom Fegfeuer und der Wirksamkeit unserer Fürbitte für die in ihm leidenden Seelen. Und läßt sich nicht dasselbe fast von allen den anderen Wahrheiten sagen, welche die Kirche als Dogmen den Irrlehrern des sechszehnten Jahrhunderts entgegengesetzt hat? Spricht das Wort Gottes es nicht ausdrücklich aus, daß wir durch die Gnade Christi innerlich gerechtfertigt und geheiligt werden? Daß der Glaube ohne die Werke nicht zum Leben führt? Daß die freiwillige Armuth und Jungfräulichkeit Gott wohlgefällig und denen, die dem göttlichen Erlöser vollkommener nachfolgen wollen, zu empfehlen sind? Und die reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Geheimniß des Altars, die Vollmacht der Kirche zu lehren und zu regieren, der Primat Petri, sind sie nicht in den ausdrücklichsten Worten geoffenbart? Selbst wenn unter dem Worte Gottes nur die h. Schrift zu verstehen wäre, müßte man dies einräumen; nun haben wir dasselbe aber auch in der mündlichen Ueberlieferung zu suchen. Wenn wir also außer der Bibel die Schriften der Väter, die heiligen Gebräuche und die Sprache der Kirche, die Denkmale des christlichen Alterthums befragen; läßt sich da wohl in

Abrede stellen, daß nicht etwa bloß jene Wahrheiten, an die wir beispielsweise erinnerten, sondern auch eine Menge anderer, welche die Kirche zu glauben vorlegt, einzeln und bestimmt in der Offenbarung ausgesprochen sind?

604. Es ist wahr, daß manche Glaubenslehren zwar ausdrücklich, d. h. nicht bloß in anderen, sondern für sich selbst, aber doch nicht so klar und bestimmt als die oben erwähnten im göttlichen Worte enthalten sind. Dazu kommt, daß auch die deutlichsten und bestimmtesten Aussprüche der Offenbarung theils durch sophistische Auslegung, theils durch Entgegenstellung anderer Texte verdunkelt werden können. Aber wenn nun deßhalb die Kirche solche Lehren dogmatisch feststellt, so trägt sie nicht vor, was in dem Worte Gottes nur keimartig enthalten, und durch die Philosophie nach und nach entwickelt ist; sondern erklärt und bestimmt den Sinn dessen, was für uns in der Offenbarung dunkel und zweideutig sein könnte. Es ist dies also keinesweges die entwickelnde Verständigung, von der man redet. — Eher jedoch könnte man diese in jenen dogmatischen Bestimmungen finden, durch welche manche Glaubenslehren in einer mehr wissenschaftlichen Sprache ausgedrückt, oder formulirt wurden: wie dies der Fall war, als der innerste Kern der Lehre von der Dreieinigkeit durch die Begriffe der Wesensgleichheit und Wesensgemeinschaft der göttlichen Personen ausgedrückt, die Lehre vom Gottmenschen in dem Satze von der Einheit der Person und der Zweiheit der Naturen zusammengefaßt, die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn für eine transsubstantiatio erklärt wurde. Die Kirche ward zu diesen Bestimmungen durch Irrlehren veranlaßt. Denn gar oft suchte man diese nicht bloß durch eine verkehrte Auslegung des göttlichen Wortes, sondern auch durch den Mißbrauch der Wissenschaft zu verbreiten: indem man durch gelehrte Formeln bald die geoffenbarte Wahrheit entstellte, bald den wahren Sinn der Irrlehre verhüllte. Indessen dienten doch die Erklärungen, welche die Kirche dieser entgegensetzte, nicht allein zur Abwehrung des Irrthums, sondern auch zum richtigeren, vollständigeren und tieferen Verständniß der Wahrheit. Will man nun dieses eine Entwicklung nennen, so werden wir um Worte nicht streiten: aber uns scheint, daß in solchen Fällen die Kirche vielmehr, was die Offenbarung in der ihr eigenen Weise ausdrückt,

in der Sprache der Wissenschaft wiedergiebt; eigentliche Entwicklung aber findet nur Statt, wenn eine Wahrheit, die in sich selbst noch nicht erkannt ist, aus einer anderen, in der sie auf irgend eine Weise eingeschlossen ist, hergeleitet wird[1]).

605. Wir läugnen gewiß nicht, daß es auch eine derartige Entwicklung der geoffenbarten Lehren gebe. Vielmehr haben wir wider Hermes dargethan, daß, um durch dieselbe unsere Erkenntnisse zu erweitern, die Wahrheiten des Glaubens nicht bloß unter sich, sondern auch mit dem natürlichen Wissen in Verbindung gebracht werden dürfen (n. 382 ff.). Aber etwas anderes ist, was die speculative Theologie zur Erweiterung unseres Wissens, etwas anderes, was die Kirche zur Bestimmung der Glaubenslehre thut. Allerdings ist auch manches, was in der Offenbarung nicht ausdrücklich enthalten war, sondern aus ihrem Inhalt erst vermittelst der Speculation gewonnen ward, durch das Ansehen der Kirche zur dogmatischen Wahrheit geworden: aber dies rechtfertigt die allgemeine Behauptung nicht, daß die Dogmen in dem depositum fidei nur implicite enthalten oder wie Günther redet, daß sie Erzeugnisse des Denkens über das durch die Offenbarung Gegebene seien.

Man darf sagen, daß die gesammte positive Theologie eine Widerlegung dieser Ansicht ist. Oder werden in derselben nicht fast alle dogmatischen Lehren durch eine rein hermeneutische Erörterung der Zeugnisse der Schrift und Tradition bewiesen? Sehr oft bedarf es nicht einmal einer Erklärung, sondern nur der Widerlegung jener Spitzfindigkeiten, womit man die an sich klaren Beweisstellen zu verdunkeln gesucht hat. Wo aber der Sinn dieser weniger deutlich und bestimmt ist, da genügt es, um ihn zu erläutern, fast immer, den Zusammenhang näher zu beleuchten oder die zu erklärenden Zeugnisse mit anderen zu vergleichen. Und wie verfährt die Theologie, wenn es sich um jene Dogmen handelt, welche die geoffenbarte Wahrheit in Ausdrücken, wie sie der Wissenschaft eigenthümlich sind, vorlegt? Es wird durch den Sprachgebrauch sowohl der Kirche als der Gelehrten gezeigt, was diese Ausdrücke bezeichnen; und nun wiederum fast immer durch bloße Hermeneutik nachgewiesen, daß eben dieses in der Offenbarung, wenn auch in anderer Weise

1) Cf. Suarez. De fide. Disp. 2. sect. 6. n. 2.

ausgesprochen ist. Nur selten ist die Beweisführung auf die sogenannten rationes theologicae d. h. auf Gründe, die aus anderen Glaubenslehren hergenommen werden, beschränkt. — Man bemerke aber, daß wir dies nicht von allen Lehren sagen, welche die Theologie behandelt, sondern von denen, welche dogmatische Geltung haben. Von diesen behaupten, daß sie im Worte Gottes nicht ausgedrückt, sondern in dem, was dieses verkündigt, nur wie im Keime oder einem noch unbestimmten Ganzen eingeschlossen seien, ist dasselbe wie die meisten Beweise der Theologie für trügerisch erklären. Aber gewiß, wer sich nicht durch eine zum voraus erwählte Theorie über Dogmen und Dogmenbildung bestimmen läßt, sondern die Lehren der Kirche in ihrem Verhältniß zur Offenbarung einzeln betrachtet, der wird dem Cardinal Lugo Recht geben, wenn er sagt, daß die dogmatischen Erklärungen der Kirche meistens nur den wahren Sinn des göttlichen Wortes klarer und schärfer bestimmen, selten aber aus ihm hergeleitete Folgerungen enthalten[1]).

606. Dagegen könnte man auf den h. Vincenz von Lirin verweisen, als welcher die Zunahme der Erkenntniß in der Kirche mit dem Wachsthum des menschlichen Leibes vergleiche. Und es läßt sich nicht sagen, daß er nur von der Erweiterung der religiösen Erkenntniß in den einzelnen Gläubigen rede. Denn er sagt ausdrücklich, daß wie der Knabe zum Manne heranwächst, so auch das Dogma der christlichen Religion immer mehr befestigt, erweitert, vervollkommnet werden soll; nur müsse es unverletzt und in allen seinen Theilen gleich wie die Glieder des wachsenden Körpers dasselbe bleiben[2]).

Es ist, antworten wir, durchaus nicht klar, daß der h. Vincenz hier von der Fortbildung des Dogmas selber und nicht vielmehr von der wachsenden Erkenntniß desselben rede. Der Fortschritt, welchen er durch jenen Vergleich erklären will, ist freilich nicht bloß

---

1) De fide. Disp. 1. sect. 13. §. 1. n. 273.

2) Ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet profectuum leges, ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen illibatumque permaneat et universis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenum atque perfectum sit; quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat varietatem. n. 29.

ein Fortschritt der einzelnen Gläubigen, sondern auch der ganzen Kirche, aber ein Fortschritt in der Einsicht, der Wissenschaft, der Weisheit [1]). Dies sind die sehr bekannten Worte, welche dem Vergleich unmittelbar vorhergehen. So werden wir also auch wohl die oben angeführten, womit er denselben schließt, dahin verstehen dürfen, daß die Erkenntniß, welche wir durch den Glauben an das Dogma besitzen, in jedem einzelnen und in der Gesammtheit der Gläubigen wachsen, und so das durch den Glauben aufgenommene und festgehaltene Dogma sich gleich einem Lebenskeim zu immer reicherer Erkenntniß entfalten soll. — Aber sei es, rede immer der h. Vincenz von der Ausbildung des Dogmas selbst. Was versteht er in dieser Voraussetzung unter dem auszubildenden Dogma? Offenbar die höchsten Wahrheiten der christlichen Religion. Sonach würde er eben das sagen, womit wir diese Untersuchung begannen: der Inhalt jener Wahrheiten, der anfangs in den Bekenntnissen der Kirche einen einfachen und kurzgefaßten Ausdruck gefunden habe, werde durch neue Lehrbestimmungen immer mehr aufgeschlossen. Aber sagt er auch, daß das der Kirche überlieferte Wort Gottes nichts als jenes noch unentwickelte Dogma enthalte, und dieses somit je nach den Fortschritten der Wissenschaft durch Speculation ausgebildet werde? Wenn er in der fraglichen Stelle von dieser Ausbildung redet; so muß er sie in Folge der Grundsätze, deren Erörterung seine Schrift gewidmet ist, vielmehr von der Forschung in der Schrift und in den Vätern abhängig machen. „Und in den Vätern" — sagten wir; denn auch dieser Grundsatz wird von ihm bestimmt und ausführlich vorgetragen, daß wir die canonischen Bücher nach der kirchlichen Ueberlieferung auszulegen haben [2]).

---

1) Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. n. 28.

2) Hoc scilicet facere magnopere (homines catholici) curabunt, quod in principio Commonitorii istius sanctos et doctos viros nobis tradidisse scripsimus, ut divinum Canonem secundum universalis Ecclesiae traditiones et juxta catholici dogmatis regulas interpretentur. n. 38.

607. Wenn wir übrigens eingeräumt haben, daß einige der Lehrsätze, welche die Kirche festgestellt hat, in dem Worte Gottes nur wie dem Keime nach enthalten sind; so ist nicht zu übersehen, daß hinwieder auch und noch öfter dieselben nur der allgemeine Ausdruck dessen sind, was die Offenbarung seiner reichen Fülle nach vor uns ausbreitet. So sagt die Kirche in ihrem Bekenntniß, daß Gott die himmlischen Geister, die Körperwelt und den Menschen erschaffen habe; die Offenbarung aber giebt uns über die Schöpfung sowohl der Körperwelt als des Menschen sehr viele nähere Aufschlüsse. Ebenso sind die Ereignisse, welche beim Ende dieser Welt eintreten werden, in der Offenbarung ausführlich vorher verkündigt, während in den kirchlichen Dogmen nur die wichtigsten in aller Kürze angegeben werden. Wie vieles auch lehrt uns die Offenbarung über die einzelnen Tugenden und Gaben des h. Geistes, von welchen die kirchlichen Lehrsätze wiederum meistens nur im allgemeinen reden. Und gilt nicht dasselbe in gewisser Beziehung von den Geheimnissen der Menschwerdung und Erlösung? Demzufolge würde der Lehrbegriff der Kirche mit mehr Recht ein gedrängter Auszug, als eine Entwickelung des göttlichen Wortes genannt.

Da wird man nun zweifelsohne entgegnen, daß die Gelehrten, deren Ansicht wir bestreiten, nicht von einer Ausbreitung, sondern von einer Vertiefung des Erkennens reden, und dieses besonders in den großen Geheimnissen und den wichtigsten Lehren des Glaubens betrachten. Wohl; aber dann dürften sie zuvörderst nicht von den Dogmen überhaupt sagen, was, inwiefern es wahr ist, doch nur von einigen wahr ist. Ohne Zweifel können die dogmatischen Bestimmungen durchgängig mehr oder weniger benutzt werden, um jene tiefere Einsicht in die Geheimnisse des Glaubens durch Nachdenken zu gewinnen. Aber sind sie, in sich selbst betrachtet, d. h. ihrem Inhalte und ihrer Fassung nach der Art, daß sie als Ergebniß solcher Speculation angesehen werden dürften? Das läßt sich doch gewiß nur von einem geringen Theil derselben behaupten. Nun kommt aber dazu, daß auch diese meistens nur in anderer Weise wiedergeben, was im göttlichen Worte schon ausgesprochen war. Freilich konnten sie aus diesem nicht ohne Nachdenken erhoben werden; aber wenn man das Entwicklung nennen will, so haben wir schon gesagt, daß wir über solche Benennung nicht strei-

ten mögen. Was wir mißbilligen müssen, ist, daß man redet, als wenn die Offenbarung nur oder fast nur Thatsachen berichte, und es dem menschlichen Geiste überlasse, das Verständniß derselben zu suchen, oder doch das Wenige und Unbestimmte, was sie für dieses Verständniß biete, zu einer vollständigen Lehre auszubilden. Etwas anderes ist es, daß die Kirche hier und da auch einen Satz feststellt, der nicht ausdrücklich (explicite) geoffenbart, sondern aus einer geoffenbarten Wahrheit hergeleitet ist; — sie erklärt dadurch, daß jener Satz in dieser Wahrheit eingeschlossen ist: — und etwas anderes ist es, daß die Dogmen überhaupt durch solche Entwicklung entstanden, oder vielmehr, daß sie menschliche, wenngleich vom h. Geiste durch die Kirche gutgeheißene, Gedanken über göttlich geoffenbarte Thatsachen seien.

608. Bisher haben wir die dogmatischen Bestimmungen in ihrem Verhältnisse zur Offenbarung betrachtet; sehen wir jetzt, wie sie sich zu der in der Kirche verbreiteten Erkenntniß (oder wie andere reden, dem Bewußtsein) der Kirche verhalten. Diese Frage wird in unseren Tagen in ganz entgegengesetzter Weise beantwortet. Einige behaupten, der Inhalt der Offenbarung sei anfangs von der Kirche ohne ein klares und bestimmtes Bewußtsein der einzelnen Lehrpunkte aufgefaßt worden. Erst als unter den Gläubigen selbst über das richtige Verständniß des überlieferten Bekenntnisses sich Streit erhoben, und zugleich die Nothwendigkeit, dasselbe wider die Angriffe des Unglaubens zu vertheidigen, eingetreten sei: habe jenes Bewußtsein sich gebildet, und in den Dogmen seinen scharf bestimmten Ausdruck gefunden. In solcher Weise seien in den ersten Jahrhunderten nur die Grundlehren des Christenthums, und dann im Laufe der Zeiten unter stets erneueten Kämpfen nach und nach die übrigen mit jener Klarheit und Schärfe des Begriffs, der dogmatischen Bestimmungen eigen ist, erkannt worden. — Dahingegen glauben Andere festhalten zu müssen, daß die Kirche in den Dogmen nur ausspreche, was sie von jeher mit klarer und bestimmter Erkenntniß glaubte. Indem die Kämpfe im Innern und nach außen sie zu jenen Erklärungen veranlaßten, sei zwar der Inhalt der Offenbarung in jener Bestimmtheit des Dogmas mehr und mehr vor den Gläubigen ausgebreitet, und deßhalb in diesen die Erkenntniß erweitert und ausgebildet; ebenso auch die wissenschaftliche Be-

handlung und Vertheidigung der Glaubenslehren gefördert worden: aber die Kirche selbst habe dadurch an Erkenntniß nicht zugenommen, sondern von Anfang und immer ein klares und bestimmtes Bewußtsein aller ihrer Dogmen gehabt [1]).

609. Um uns über diese sich scharf widersprechenden Ansichten ein Urtheil zu bilden, müssen wir auch hier das Verständniß der Glaubenslehren, welches der h. Geist, wie die Theologen reden, durch Eingießung mittheilt, von jenem, das wir uns durch Forschen im göttlichen Worte und ferneres Nachdenken über seinen Inhalt erwerben, wohl unterscheiden. Jenes war den Aposteln in der Fülle, welche wir oben betrachtet haben, aber auch ihren Schülern und sehr vielen Gläubigen, wenngleich in geringerem Maße verliehen. Es gehörte dieses Charisma zu den Erstlingen des h. Geistes, deren sich die Kirche in ihrem Entstehen erfreute. Die Kirche ist desselben auch nie so beraubt worden, daß nicht zu jeder Zeit manche ihrer Kinder in höherer Weise von Gott erleuchtet worden wären: aber gewöhnlich, geschweige denn allgemein ist eine solche Gabe seit den apostolischen Zeiten nicht, weder in den Vorstehern der Kirche, noch in den untergebenen Gläubigen. Der h. Geist spendet sie mehr oder weniger reichlich je nach dem Bedürfniß der Zeiten und den unerforschlichen Rathschlüssen der göttlichen Vorsicht. — Auch die durch menschliches Bemühen erworbene Erkenntniß ist insofern eine übernatürliche, als sie die Offenbarung zur Quelle und den Glauben zum Prinzip hat. Ueberdies unterstützt der h. Geist die ihm Ergebenen durch jene Gaben, die allen Gerechten verliehen werden, und waltet über die Kirche, so daß alles und jedes, was in ihr allgemein gelehrt oder feierlich entschieden wird, lautere Wahrheit ist. Aber jener übernatürliche Ursprung und dieser göttliche Beistand schließen nicht aus, daß wie die einzelnen Gläubigen, so auch die Hirten der Kirche auf dem Wege des Forschens und Denkens zur Erkenntniß der Glaubenslehren gelangen. Wenn wir also von der in der Kirche verbreiteten Erkenntniß reden, so verstehen wir darunter nicht die, welche einzelne höher Erleuchtete besitzen mögen, noch auch umgekehrt jene der wenig unterrichteten Menge, sondern die Erkenntniß der Hirten, der ihnen untergebenen Diener des Wortes und der ihnen

---

1) Vergl. Katholik. Jahrg. 1860. S. 83 ff. S. 456 ff.

an Bildung nahe stehenden Gläubigen. Diese Erkenntniß wird sich stets in der öffentlichen Lehre und Predigt der Kirche offenbaren.

610. Müssen wir nun etwa, weil die außerordentliche Erleuchtung, deren die Apostel gewürdigt wurden, aufgehört hat, folgern, daß die Kirche nach dem apostolischen Zeitalter eine Geistesarbeit, wie sie uns die erstere der angeführten Meinungen schildert, beginnen, und von den Grundwahrheiten des Christenthums angefangen, sich von den Glaubenspunkten erst allmählig ein klares und bestimmtes Bewußtsein erwerben mußte? Aus allem bisher Gesagten wird unschwer das Gegentheil erwiesen. Oder hatten etwa die Apostel und ihre unmittelbaren Schüler die reiche Erkenntniß, die ihnen verliehen war, in sich verschlossen und ihren Nachfolgern nur einen Umriß der geoffenbarten Wahrheiten in schwachen, unsicheren Zügen hinterlassen? Vielmehr sind, wie wir schon erwogen haben, gar viele dieser Wahrheiten in dem göttlichen Worte in der Weise ausgesprochen, daß es gewiß keiner Geistesarbeit, sondern nur der einfachen Auffassung des Glaubens bedurfte, um von ihnen ein klares und bestimmtes Bewußtsein zu erhalten. Insofern die Ansicht, wider welche wir reden, überdies annimmt, daß die durch Irrthümer und Zweifel veranlaßte Forschung erst nach kürzerem oder längerem Schwanken zum Ziele gelangt, und die sicher erkannte Wahrheit dann auf den Conzilien ausgesprochen worden sei, kann man sich wider sie auf zwei unläugbare Thatsachen berufen. Die erste ist, daß viele Lehren, welche auf Conzilien als Glaubenssätze verkündigt wurden, als solche mit aller Bestimmtheit lange vorher allgemein gelehrt wurden. Man durchgehe die Entscheidungen des tridentinischen Kirchenrathes, und man wird verhältnißmäßig nur wenige finden, die nicht seit Jahrhunderten in der Kirche, und namentlich von der Scholastik, mit aller Schärfe des Begriffs als geoffenbarte Wahrheiten vorgetragen und vertheidigt wurden. Und haben die Protestanten durch die Behauptung, daß seit dem vierten Jahrhunderte die Reinheit des Glaubens getrübt worden sei, nicht eingestanden, daß ihre Lehre mit dem, was in den folgenden Jahrhunderten in der Kirche geglaubt und gelehrt wurde, in Widerspruch stehe? — Die andere Thatsache ist, daß sehr oft die Kirche d. h. der Pabst mit vielen Bischöfen der auftauchenden Irrlehre unverweilt entgegentraten und sie verurtheilend die katholische Wahrheit mit Bestimmt-

heit aussprachen. Weil die Conzilien erst nothwendig wurden, wann die Irrlehre sich weit verbreitete und Unruhen von Bedeutung hervorriefen, oft auch nicht, sobald sie nothwendig schienen, gehalten werden konnten: so waren ihren Entscheidungen allerdings schon Verhandlungen und Untersuchungen vorausgegangen; aber jene anfängliche Verurtheilung beweist zur Genüge, daß auch vor diesen die Kirche von dem, was sie glaubte, ein klares und bestimmtes Bewußtsein hatte.

611. Aus beiden Thatsachen, auf die wir verwiesen haben, ergiebt sich nun ferner, daß die dogmatischen Bestimmungen keineswegs immer oder auch nur meistens durch jene Zweifel oder Streitigkeiten veranlaßt wurden, welche bei näherer Untersuchung und durch das Streben nach vollerem Verständniß des schon Bestimmten unter den Rechtgläubigen sich zu erheben pflegen. Nicht gar viele Entscheidungen der Kirche wurden durch diese wissenschaftlichen Bestrebungen veranlaßt: bei weitem die meisten sind gegen Lehren gerichtet, die einen Angriff auf das enthielten, was längst, wenn auch nicht immer in Folge feierlicher Beschlüsse, in der Kirche öffentlich und allgemein gelehrt und geglaubt wurde. Und selbst wenn die Kirche zuweilen Fragen, über welche nur unter den ihr ergebenen Kindern gestritten wurde, entschied; so geschah dies fast immer nur, weil entweder jener Streit aufhörte, ein friedlicher zu sein, oder weil er wegen einer entstehenden Irrlehre gefährlich wurde. Deßhalb giebt der h. Thomas als Grund, weßhalb die Glaubenspunkte von der Kirche ausdrücklich bestimmt werden mußten, nur diesen einen an: weil schlechte Menschen die überlieferte Lehre zu verkehren suchten; und er bemerkt zugleich, daß sonst die Wahrheit des Glaubens, in der Lehre Christi und der Apostel hinreichend erklärt sein würde [1]). So weit war dieser Kirchenlehrer entfernt, in der Offenbarung nur unentwickelte Keime der Erkenntniß zu sehen.

---

1) In doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perniciem, sicut dicitur 2 Petr. c. ult., ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

S. 2. 2ae. q. 1. a. 10. ad 1.

Man könnte hier fragen, wie denn der Irrthum, wenn die entgegengesetzte Wahrheit bereits anerkannt war, sich so rasch und weit verbreiten, wie selbst gutgesinnte und gelehrte Söhne der Kirche durch ihn zum Wanken gebracht werden konnten. Darauf antworten wir durch eine in dieser Untersuchung nicht unwichtige Bemerkung. Es ist ein von der Kirche verworfener Irrthum der Jansenisten, daß Jahrhunderte hindurch über Wahrheiten von größter Bedeutung in der Kirche ein allgemeines Dunkel gelegen sei [1]). Nun kann man aber doch aus der Verwerfung dieser Lehre nicht folgern, daß jede dogmatische Wahrheit zu jeder Zeit in der Kirche allgemein mit Klarheit erkannt gewesen. Vielmehr darf man mit den tüchtigsten Theologen sagen, daß manche dogmatische Bestimmungen nur deßhalb nothwendig wurden, weil gewisse Wahrheiten, die einstens im lebhaften Bewußtsein der Gläubigen waren, aus verschiedenen Ursachen mehr oder weniger, obgleich nicht allgemein in Vergessenheit gekommen [2]). Hieraus nun läßt sich öfters nicht nur die oben erwähnte Verbreitung der Irrthümer, sondern auch das Schwanken und Zweifeln der theologischen Schulen in Dingen, die an sich zum Glauben gehören und später als solche erkannt wurden, erklären. —

612. Aber werden wir nun der anderen oben angeführten Meinung beitreten, und behaupten, daß die Kirche, so oft sie eine Lehre dogmatisch bestimmt, nur ausspricht, was sie von jeher explicite in ihrem Bewußtsein trug? Man hat bei Behandlung dieser Frage mit allem Nachdruck zwischen den kirchlichen Lehren, die den Inhalt des Glaubensbewußtseins bilden, und der kirchlichen Wissenschaft unterschieden. Diese, sagt man, konnte im Laufe

---

1) Propositio, quae asserit postremis hisce saeculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates gravissimi momenti, spectantes ad Religionem, et quae sunt basis fidei et moralis doctrinae Jesu Christi — haeretica. Bulla „Auctorem fidei“ prop. 1.

2) Ecclesia doctrinas quasdam cum infallibili auctoritate veluti et tenebris eruit, quibus quandoque ob hominum negligentiam vel protervia et ingenii perversitatem demersae latuerunt, et fortasse latent adhuc in Ecclesia aliquae.

Greg. a Val. T. 3. Disp. 1. q. 1. p. 6.
Cf. Lugo. De fide. Disp. 3. sect. 5. n. 69.

der Zeiten und zwar besonders durch den Kampf wider die Irrlehre entwickelt und gefördert, keineswegs aber das Glaubensbewußtsein der Kirche an Klarheit, Bestimmtheit und Umfang zunehmen. Ganz gewiß darf die Lehre und der Glaube der Kirche nicht mit der Wissenschaft in der Kirche, der Theologie, verwechselt werden. Nicht also von dieser, sondern von der Erkenntniß, welche die Kirche von den Glaubenslehren hat, und folglich von dem Glauben selbst ist die Rede. Es fragt sich, ob die fides explicita, der Glaube, und zwar der Glaube der Kirche, insofern er einzelne, bestimmte Wahrheiten zum Gegenstande hat, also seinem Umfange nach zunehmen könne. Und diese Frage wird von den älteren Theologen bald ausdrücklich, bald einschließlich bejaht[1]).

Wie wir uns wider die erste Meinung, der zufolge alle dogmatischen Lehren sich erst im Laufe der Zeit entwickelt hätten, so können wir uns auch wider die zweite, die jede derartige Entwicklung läugnet, auf Thatsachen, die allgemein anerkannt sind, berufen. Eine derselben ist, daß über manche Wahrheiten, die von der Kirche feierlich für geoffenbarte Lehren erklärt worden sind, ehemals gestritten wurde, so zwar, daß nicht bloß die Theologen, sondern auch die Hirten der Kirche verschiedener Ansicht waren, Päbste und Conzilien aber von denselben wie von Meinungen redeten, über die sie nicht entscheiden wollten. Offenbar giebt es also dogmatische Wahrheiten, welche in früheren Zeiten als solche von der Kirche nicht anerkannt waren. Schon die hh. Väter reden nicht selten hievon, und erinnern namentlich an die Frage von der Ketzertaufe. Sowohl der h. Vincenz als auch der h. Augustin heben sehr nachdrücklich hervor, daß der h. Cyprian und seine Zeitgenossen, welche die Gültigkeit jener Taufe nicht anerkennen wollten, zu entschuldigen waren;

1) Suarez stellt die Frage also: An in Ecclesia Christi creverit fides quoad aliquas propositiones credendas de fide in posteriore tempore, quae antea non credebantur tanquam de fide: — und antwortet: Simpliciter quidem asserendum est, Ecclesiam non tradere novam fidem, sed antiquam semper stabilire et explicare. . . . Hoc tamen non obstante verum est, aliquam propositionem explicite nunc credi de fide, quae antea explicite non credebatur ab Ecclesia, quamvis implicite in doctrina antiqua contineretur. De fide Disp. 2. sect. 6. n. 15. 16.
Cf. S. Thom. Summa. P. 1. q. 32. a. 4.

ihre Schüler und Nachfolger aber, die auch nach der Entscheidung der Kirche in ihrer Meinung verharrten, dadurch vom wahren Glauben abfielen [1]). Hierin also ist, was wir behaupten, eingeschlossen, und deßhalb sagten wir, daß manche Theologen, die unsere Frage nicht ausdrücklich stellen, sie dennoch einschließlich bejahen. Nachdem Melchior Canus jene Unterscheidung zwischen den Glaubenslehren an sich und für uns erklärt hat, fügt auch er hinzu, daß manche Punkte, die jetzt zum dogmatischen Lehrbegriff gehören, einstens, ohne wider den Glauben zu fehlen, geläugnet werden konnten und führt als Beispiele die Lehrsätze an, daß der h. Geist aus dem Vater und Sohne hervorgeht und die Seelen der Heiligen gleich nach dem Tode zur Anschauung Gottes erhoben werden [2]).

Eine andere Thatsache ist nicht weniger entscheidend. Es giebt manche Wahrheiten, über welche, bevor sie dogmatisch festgestellt wurden, die besten und angesehensten kirchlichen Schriftsteller, obgleich sie denselben nicht widersprachen, doch auch nicht mit Klarheit und Bestimmtheit, mitunter vielmehr in verfänglicher Weise reden. Kommt es nicht daher, daß die Irrlehrer sich fast stets auf einige ältere Schriftsteller berufen, und die Kirche, von der sie verurtheilt werden, der Neuerung beschuldigen? Schon der h. Vincenz klagt über diese böswillige Schlauheit [3]). Woher aber jene schwankende oder

---

1) O rerum mira conversio! Auctores ejusdem opinionis Catholici, consectatores vero haeretici judicantur: absolvuntur magistri, condemnantur discipuli; conscriptores librorum filii regni erant, adsertores vero gehenna suscipiet.

Commonit. n. 11. S. Aug. de Bapt. l. 2. n. 12 seqq.

2) Fidei quaestiones duobus modis interpretari possumus et ex natura sua et quoad nos. Ex natura sua illa fidei quaestio est, quae est a Deo Ecclesiae revelata, quamvis a plerisque ignoretur. Ut Spiritum a Patre Filioque procedere, ipse Spiritus Apostolis revelavit; item animas sanctorum, statim ut a corpore exierint, videre Deum. De quibus licuit olim varie sentire, et sine fidei discrimine aut affirmare aut negare, cum neutra res scilicet erat ab Ecclesia definita. Ita quoad nos non semper fidei quaestiones illae sunt habitae, sed salva fide viri quidam docti contrariam veritati sententiam tenuerunt.

De loc. theol. l. 12. c. 14. resp. ad 1.

3) Quod quidem (contra rebaptizantes) mihi divinitus videtur promulgatum judicium propter eorum maxime fraudulentiam, qui, quum sub alieno nomine haeresin concinnare machinentur, captant, plerumque

auch ungenaue Sprache, welche dazu Gelegenheit bietet, wenn nicht daher, weil zur Zeit jener Schriftsteller die Kirche ihren Glauben über die betreffenden Punkte noch nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen hatte? Wann nun aber diese Punkte obwohl nicht durch richterliche Entscheidung der Kirche, doch bereits durch ihr öffentliches und gewöhnliches Lehramt so deutlich und bestimmt verkündigt waren, daß sie Gegenstand des katholischen Glaubens sein konnten; so findet diese Entschuldigung nicht mehr Platz. — Es ist wahr, daß der Fall, von dem wir reden, meistens eintritt, wenn es sich um Dogmen handelt, durch welche geheimnißvolle oder doch schwierige Lehren, wie jene von der h. Dreifaltigkeit, der Menschwerdung, dem Verhältnisse der Seele zum Leibe, dem Sakramente des Altars, ihren einzelnen Punkten nach in wissenschaftlicher Sprache schärfer bestimmt werden. Man kann aber deßhalb nicht sagen, daß dadurch nur die wissenschaftliche Erkenntniß, und nicht die Erkenntniß des Glaubens ausgedehnt worden sei. Denn nachdem diese an sich freilich vielmehr speculativen Lehrpunkte von der Kirche bestimmt wurden, sind auch sie im strengsten Sinne des Wortes Gegenstand des Glaubens.

613. So würde also, entgegnet man, auch die Kirche als solche noch lernen, und nicht von Anfang und immer im vollen Besitze der Wahrheit sein? — Die Kirche, erwiedern wir, war und ist immer im vollen Besitz der Wahrheit, dadurch, daß ihr das göttliche Wort, die in sich abgeschlossene und vollendete Offenbarung, überliefert, und der h. Geist verliehen worden ist, der nie von ihr weicht und sie über den Inhalt des göttlichen Wortes erleuchtet. Und weil sie bestimmt war, Lehrerinn der Völker zu sein, so folgert man wider die oben von uns bekämpfte Lehre mit Recht, daß sie gleich von Anfang eine gewisse, klare und bestimmte Erkenntniß nicht bloß der Grundwahrheiten des Christenthums, sondern auch aller derjenigen besitzen mußte, die zur reichlichen Belehrung und Heiligung der Menschen an sich und in jener Zeit von Bedeutung waren. Aber dies hindert nicht, daß sie über manche Punkte erst

---

veteris cujuspiam scripta paullo involutius edita, quae pro ipsa sui obscuritate dogmati suo quasi congruant, ut illud nescio quid quodcumque proferunt, neque primi, neque soli sentire videantur. L. c.

im Laufe der Zeiten jene näheren Aufschlüsse erhielt, welche der neuentstehenden Irrthümer wegen nothwendig oder aus anderen Gründen für die Christenheit heilsam waren. Wenn sie nun dadurch lernt, so lernt sie nicht von den Menschen. Was die menschliche Wissenschaft zu Tage fördert, sei es um die geoffenbarte Wahrheit zu bekämpfen, oder auch um sie zu vertheidigen und zu erörtern; das wird in solchen Fällen der Kirche eine Veranlassung, das ihr überlieferte Wort Gottes zu befragen, und den ihr geschenkten Geist der Wahrheit anzurufen, um von ihm erleuchtet nach der geoffenbarten Wahrheit die menschlichen Lehren zu beurtheilen. Auch hier also tritt sie, von Gottes Wort und Gottes Geist belehrt, als Lehrerinn der Menschen und Richterinn menschlicher Wissenschaft auf. Wenn sie auch, was bei dieser Gelegenheit ihr Zweck erheischt, die Sprache der Wissenschaft redet; so hat sie deßhalb von dieser nicht das Licht, in welchem sie ihre Lehre in dieser Sprache ausdrückt, erborgt.

Aber, wendet man ferner ein, wird denn nicht allgemein gelehrt, daß die Kirche, um über eine Lehre zu entscheiden, immer nur untersuche, was ihr überliefert worden, welches der Glaube der Väter gewesen? So muß also doch angenommen werden, daß jede Lehre, welche die Kirche als die ihrige verkündigt, wenn nicht zur Zeit, da sie redet, doch ehemals allgemein mit Bestimmtheit verkündigt und geglaubt wurde. Es ist dies, wie wir oben sagten, oft der Fall; aber aus dem Grundsatz, auf welchen man sich beruft, folgt nicht, daß es immer der Fall sein müsse. Die Kirche wendet sich allerdings, um eine Lehre zu beurtheilen, zu dem bei ihr hinterlegten Worte. Aber sie hat nicht bloß die Vollmacht in diesem zu lesen, und was sie in ihm findet, so wie sie es findet, auszusprechen. An ihr ist es, den einzig wahren Sinn dessen, was in der Offenbarung für uns dunkel oder mehrdeutig ist, zu bestimmen; an ihr, den geoffenbarten Wahrheiten jenen Ausdruck zu geben, welcher der Irrlehre gegenüber zur größeren Bestimmtheit nothwendig ist, und dadurch mannigfaltige Rücksichten, welche eine und dieselbe Wahrheit zu verschiedenen richtigen oder falschen Lehren der Wissenschaft haben kann, auszudrücken; an ihr endlich, auch mit unfehlbarer Gewißheit aus den ausdrücklich geoffenbarten Lehren andere herzuleiten. Obschon sie also, um ein Urtheil auszusprechen, immer nur das ihr

anvertraute Wort Gottes befragt; so folgt doch keinesweges, daß sie jedesmal das, was sie entscheidet, so wie sie es entscheidet, in der Ueberlieferung vorfinden müsse.

614. Wir haben oben gesagt, daß die Kirche, wenn sie auf solche Weise ihre Lehre nicht bloß ausspricht, sondern auch mehr und mehr bestimmt und entwickelt, nicht etwa durch die Wissenschaft der Menschen in der Erkenntniß des Glaubens fortgeführt werde. Dagegen ließe sich nun erinnern, daß doch immer die Ergebnisse der Wissenschaft dazu dienen, um den richtigen Sinn des göttlichen Wortes zu erheben, seinem Inhalt jene Form und jenen Ausdruck zu leihen, welche sein Verhältniß zu den irrigen oder wahren Ansichten der Menschen bestimmen, und noch viel mehr, um aus denselben zu weiteren Erkenntnissen zu gelangen. Weil also die Kirche nicht wie die Apostel durch Eingebung des h. Geistes, sondern unter dem Beistande des h. Geistes durch Forschung im Worte Gottes zur Erkenntniß der Wahrheit geführt wird; so scheint nichtsdestoweniger die Entwicklung der kirchlichen Lehre vom Fortschritte der menschlichen Wissenschaften abzuhangen.

Um hierauf zu antworten, müssen wir zuvörderst an das Verhältniß, worin die rein menschlichen Wissenschaften zur Theologie stehen, erinnern. Nur dadurch können sie zur Erweiterung und Vervollkommnung der theologischen Erkenntnisse beitragen, daß sie der Theologie als Hülfswissenschaften untergeordnet sind. Möge die Sprach- und Geschichtskunde dem Theologen dienen, um den Inhalt des göttlichen Wortes zu ermitteln, immer ist doch dieses Wort allein die Quelle, aus der er schöpft; und damit er die seiner Wissenschaft eigenthümlichen Erkenntnisse gewinne, muß er jenen ermittelten Inhalt mit übernatürlichem Glauben ergreifen. Ebenso kann die Philosophie ihm dienen, diesen Inhalt schärfer aufzufassen, tiefer zu verstehen, für weitere Erkenntnisse zu benutzen: aber nur unter der Bedingung, daß sie in dieser Speculation von den durch den Glauben erkannten Wahrheiten, wie von Prinzipien ausgeht und geleitet wird. Dies alles gilt zweifelsohne auch von der Forschung, durch welche die lehrende Kirche zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt: aber in ihr ist noch ein anderes Moment von größter Bedeutung zu betrachten. Für den forschenden Theologen ruht die Gewißheit, daß diese oder jene Wahrheit wirklich im Worte Gottes

enthalten, und das Verständniß derselben, zu dem er durch sein Denken gekommen ist, das wahre sei, auf seiner Einsicht, und hängt folglich auch zum großen Theil von seiner Befähigung in den Hülfswissenschaften ab. Jene Forschungen aber, welche die Hirten der Kirche oder auf ihr Geheiß die Theologen zu dem Zwecke anstellen, daß die christliche Wahrheit durch die höchste Lehrvollmacht bestimmt und erläutert werde, sie stehen unter besonderer Leitung des h. Geistes. Denn weil Gott die Kirche nicht durch fortgesetzte Offenbarungen erleuchtet, und dennoch ihr verheißen hat, daß sein Geist sie alle Wahrheit lehren werde; müssen wir eine solche Leitung in ihrem Forschen annehmen. Nun kommt aber dazu, daß diese Forschung erst durch den erfolgenden Ausspruch der Kirche abgeschlossen, durch diesen aber über jeden Zweifel unwiderruflich erhoben wird. Immer also ist die Gewißheit, daß eine Lehre in der Offenbarung enthalten, und daß sie so, wie die Kirche sie erklärt, zu verstehen sei, ganz und gar auf Gottes Ansehen gestützt, und nicht einmal von der Einsicht der Forschenden in theologischen Fragen, geschweige denn von ihrer größeren oder geringeren Befähigung in den weltlichen Wissenschaften abhängig.

615. Hier werden wir nun auf jene Lehre Günther's geführt, der zufolge die Leitung des h. Geistes nur bewirkt, daß durch die lehrende Kirche unter den verschiedenen Ansichten immer jene zum Dogma erhoben wird, welche zur Zeit die tauglichste ist, und der Wahrheit oder Idee der geoffenbarten Sache am nächsten kommt. Demgemäß gäbe es auch in der durch die Kirche selbst uns vermittelten Erkenntniß oder Verständigung über das Christenthum Steigerungen, welche von dem Fortschritte der menschlichen Bildung abhiengen. Weil Günther ausdrücklich erklärt, daß jedoch das spätere Verständniß das frühere nicht wie das wahre ein falsches ausschließt; so kann er auch unter der Ansicht, welche unter vielen der Wahrheit am nächsten komme, nicht eine solche, die immer noch Unwahres einschließe, sondern nur eine solche, die noch nicht alles Wahre erfasse, verstehen. Daß nun die dogmatischen Lehren, welche die Kirche nach und nach über denselben Glaubenspunkt feststellt, diesen immer allseitiger und tiefer erklären, wird allgemein anerkannt und nament-

lich auch vom h. Thomas ausgesprochen[1]). Es ist auch nicht in Abrede zu stellen, daß diese fortschreitenden Lehrbestimmungen einigermaßen mit den Fortschritten der Wissenschaft zusammenhangen. Denn jene Irrthümer oder Zweifel, welche solche tiefer eingehende Erklärungen nöthig machen, pflegen sich nur, wenn die Wissenschaften mit größerem Eifer betrieben werden, zu erheben. Wenn aber Günther die Erklärung selbst vom menschlichen Geiste geschehen läßt, und der lehrenden Kirche nur das Geschäft zuweist, von Zeit zu Zeit eine menschliche Ansicht über die geoffenbarte Sache gutzuheißen; so rührt dieses von jener seiner irrthümlichen Meinung her, daß Gott, nachdem er die Thatsachen geoffenbart, dem menschlichen Geiste es überlassen habe, das Verständniß derselben zu suchen. Dagegen ist, wie wir gesehen haben, festzuhalten, daß die Offenbarung auch, was zum Verständniß der Thatsachen gehört, in reichlichem Maße enthält, die Kirche aber vom h. Geiste erleuchtet, diesen Inhalt des göttlichen Wortes mehr und mehr vor uns entfaltet. Daß deßhalb weder im Glauben noch im Wissen, das aus dem Glauben sich entwickelt, die Thätigkeit des menschlichen Geistes ausgeschlossen werde, brauchen wir nicht von neuem zu erörtern.

616. Man hat aber in der obigen Lehre Günther's noch einen andern und größern Irrthum finden wollen, und es läßt sich nicht läugnen, daß er dazu Veranlassung gegeben hat. Wo er nämlich sagt, daß sich die Wissenschaft und zwar jede, nicht bloß die theologische, dem „Veto" der Kirche zu fügen habe, damit sie nicht ihrem Anathem verfalle; fügt er bei, daß jedoch diese „Anatheme aufgehoben werden müssen, wenn die Wissenschaft mit der Zeit ihre Rechtfertigung zu Stande bringe[2])." Daraus hat man also geschlossen, daß nach Günther dennoch die späteren Urtheile der Kirche die früheren aufheben können. Es würde also der Fortschritt in den kirchlichen Lehrbestimmungen dennoch „keine bloße Steigerung des richtigen Verständnisses" sein. Und um so mehr hat man geglaubt, diesen Irrthum Günther zur Last legen zu müssen, als die speculative Auffassung der Geheimnisse, welche er versucht, jene,

---

1) S. 2. 2ae. q. 1. a. 10. ad 2.

2) Peregrins Gastmahl S. 365—366.

welche in den dogmatischen Lehren der Kirche vorliegt, ganz gewiß nicht ausbildet, sondern aufhebt.

Indeß jene Aeußerung Günther's über die kirchlichen Anatheme ist von seinen Vertheidigern dahin ausgelegt worden, daß die Rechtfertigung, welche die Wissenschaft mit der Zeit zu Stande bringen könne, sich nicht auf das, was die Kirche an einer Lehre als irrthümlich verurtheilt habe, sondern auf die Lehre an sich beziehe. Günther wolle hier nichts anders sagen, als was man öfters bei ihm liest: nachdem die cartesianische Philosophie von ihm verbessert, und in dieser ihrer neuen Gestalt gerechtfertigt worden; müsse sie nicht mehr für eine von der Kirche verurtheilte gelten. Freilich hätte Günther, wenn er nur dieses wollte, sagen müssen: das Anathem sei aufzuheben, wenn es der Wissenschaft mit der Zeit gelänge, die von der Kirche verworfene Lehre durch Ausscheidung alles Falschen zu verbessern: indessen weil er sich an den oben angeführten und an andern Orten so klar und bestimmt über die Unfehlbarkeit der Kirche ausspricht: so nehmen wir gern an, daß er es an der hier betrachteten Stelle nur am richtigen und vollständigen Ausdruck seines Gedankens habe fehlen lassen.

Ebenso wird er, — wir wenigstens zweifeln nicht daran — aufrichtig überzeugt gewesen sein, daß seine Speculation die in den Dogmen gegebene Erklärung der Glaubenslehre nur weiter führe, ohne ihr zu widerstreiten. Ist ihm ja das Dogma der Kirche ein Verständniß der christlichen Wahrheit, das durch den h. Geist vor jeder halb oder ganz irrigen Erfassung beschirmt ist [1]). Nicht minder gewiß aber scheint es uns, daß er nur darum sich über seine Lehre also täuschen konnte, weil er die Natur der kirchlichen Dogmen nicht richtig auffaßte. Wer bedenkt, daß die Offenbarung selbst uns nicht bloß Thatsachen verkündigt, sondern auch über das Verständniß derselben belehrt, die Dogmen aber eben dieses Verständniß und nicht menschliche Gedanken wiedergeben: der — darf zwar immer noch dafürhalten, daß sich dieses Verständniß weiter führen lasse, und vielleicht auch von der Kirche selbst durch neue Bestimmungen werde weitergeführt werden; — aber er wird einsehen, daß man, um dasselbe zu gewinnen, ganz anders verfahren muß, als Günther ver-

1) Süd- und Nordl. S. 262.

fuhr. Wenn es sich um das Wissen aus dem Glauben, um speculative Theologie, handelt; so soll man nicht aus der Offenbarung den historischen Bericht von den Thatsachen des Christenthums nehmen, und vermittelst eines philosophischen Systems das Verständniß derselben suchen, um dann hintennach das Ergebniß der eigenen Speculation mit den Dogmen zu vergleichen, und so gut es gehen mag, in irgend einen Einklang zu bringen; sondern man muß von den Dogmen als dem uns von Gott bereits gegebenen Verständniß beginnen, und nachdem man es so scharf und tief als möglich aufgefaßt hat, von ihm zu weiterer Erklärung fortschreiten. Aber Günther hat von dem Wissen aus dem Glauben eine ganz andere Vorstellung. Es ist ihm nicht ein Wissen, das sich aus den Lehren des Glaubens als seinen Grundsätzen entwickelt, sondern ein Wissen, welches das durch den Glauben gegebene Object durch ein ganz freies und voraussetzungsloses Denken von neuem setzt — reconstruirt; — und so hängen seine hier betrachteten Lehren über Tradition und Dogmen mit seinem Grundirrthum zusammen.

Drittes Hauptstück.

Vom Fortschritt der theologischen Wissenschaft.

I.

Vom Fortschritt der Theologie überhaupt.

617. Wenn es, obgleich die göttliche Offenbarung in sich vollendet und abgeschlossen ist, nichtsdestoweniger ein Fortschreiten des kirchlichen Lehrbegriffs giebt; so muß viel mehr noch die theologische Wissenschaft in allen ihren Zweigen der Fortbildung und Vervollkommnung fähig sein. Und zwar wird erstlich die Erweiterung des kirchlichen Lehrbegriffs selbst die wissenschaftliche Darstellung der geoffenbarten Wahrheit fördern. Denn durch die schärfere Bestim-

mung und vollere Erschließung des Inhaltes der Glaubenslehren vermittelst des kirchlichen Lehramtes wird der positiven Theologie ihre Aufgabe bis in's Einzelne, der speculativen theils ihre Grundlage theils ihr Gegenstand mehr und mehr bekannt; die Forschung beider aber leichter von jedem Abwege zurückgerufen. — Weil ferner die Theologie eben dadurch sich vom Glauben unterscheidet, daß sie durch das Denken der Vernunft entweder, was wir glauben, aus der Offenbarung zu erheben sucht, oder nach immer besserem Verständniß seines Inhalts, und vermittelst desselben nach weiteren Aufschlüssen für das Leben oder für die Beschauung strebt; so liegt es in ihrer Natur, daß sie allmählig sich ausbilde und vervollkommne. Denn was wir durch eigene Anstrengung erwerben müssen, das ist nicht von Anfang an vollendet; und je schwieriger die Arbeit, und je umfänglicher die Aufgabe ist, desto weniger können die Leistungen einzelner Menschen oder selbst einzelner Zeiten zum Ziele führen. — Endlich aber muß sich die Theologie in ihrer Forschung der rein menschlichen Wissenschaften, namentlich der Philologie, der Geschichte und der Philosophie bedienen. Obschon also diese für sie immer nur Hülfsdisciplinen bleiben, so muß doch auf die Vervollkommnung der Theologie der Fortschritt dieser Wissenschaften Einfluß haben; — wie ja auch eine freie Kunst in der Ausführung ihrer Werke von den dienenden mehr oder weniger abhängig sein kann.

618. Es ist aber das Fortschreiten der Theologie einerseits von jenem des kirchlichen Lehrbegriffs und andererseits von jenem der weltlichen Wissenschaften verschieden. Das Fortschreiten des kirchlichen Lehrbegriffs kann, ebenso wie jenes der Offenbarung, nur Erweiterung, das Fortschreiten der Theologie auch Berichtigung sein, obwohl nicht in dem Umfange, wie in den profanen Wissenschaften. Auch diese mögen immerhin nicht bloß in jenen ihren Prinzipien, die durch das Licht der Vernunft oder durch die Erfahrung unmittelbar gewiß sind, sondern auch in gewissen Lehren, die sie durch diese beweisen, vor Irrthum gesichert sein: es können nichtsdestoweniger auch irrige Lehren auf ihrem Gebiete allgemein werden und längere Zeit sich fortpflanzen; — die Geschichte sowohl der empirischen als der speculativen Wissenschaften legt Zeugniß davon ab. Nicht so verhält es sich mit der Theologie. Theologische

Lehren im strengen Sinne des Wortes sind nur jene, welche Sätze für geoffenbarte oder doch für solche erklären, die mit den geoffenbarten in nothwendiger Verbindung stehen. Derartige Lehren aber können, wenn sie unrichtig sind, in der Kirche nie allgemein werden. Denn nicht nur wenn sie ihr außerordentliches Lehramt durch feierliche Beschlüsse übt, sondern auch in dem Unterricht, den sie durch ihre Diener fortwährend spendet, steht die Kirche unter der Obhut des h. Geistes, so zwar, daß in demselben kein Irrthum zur Herrschaft kommen kann. Mit diesem Walten des göttlichen Geistes ist es aber unvereinbar, daß die Hirten der Kirche, wenn irrige Ansichten unter den Theologen sich mehr und mehr verbreiten, ihre Stimme nicht erheben. Ist ja die Theologie ein bedeutender Theil jenes Unterrichts, der in ihrem Auftrag und unter ihrer Aufsicht ertheilt wird, und hat sie ja auf jeden andern Unterricht, namentlich auf den homiletischen und katechetischen den allergrößten Einfluß. Es würde also das Stillschweigen der lehrenden Kirche die ganze hörende Kirche in Irrthum führen.

619. Aber diese Sicherheit vor Verirrung ist der Theologie nicht durch sie selbst, sondern durch die eben erklärte Verbindung mit dem kirchlichen Lehramt gegeben. Zwar hat sie in der Offenbarung eine unfehlbare Quelle und in den Glaubenslehren die sichersten Anfänge oder Prinzipien; jedoch schöpft sie aus jener Quelle und folgert aus diesen Prinzipien durch die fehlbare Vernunft und nicht ohne Beihülfe menschlicher Wissenschaft. Sich selbst überlassen kann sie also wie diese fehlgehen; jenes ihr Verhältniß zur Kirche aber schützt sie nur in der Beschränkung, welche wir angaben. Daher also sehen wir die Theologie im Laufe der Zeiten Veränderungen unterliegen, die man allerdings Berichtigungen nennen kann. Erstlich bewährt sich dieses auch in Lehrpunkten, die ihrem Inhalte nach im engen Sinne theologisch sind, aber nicht immer allgemein behauptet wurden. Seit dem h. Augustin war im Abendlande die Ansicht verbreitet, daß der Ursprung der menschlichen Seelen ungewiß sei. Durch fortgesetzte Untersuchungen aber war die Lehre, daß nur der Creatianismus mit der Vernunft und Offenbarung übereinstimme, allgemein geworden; bevor noch im vierzehnten Jahrhundert der Generatianismus von Benedict XII. unter die execrandos errores

contra doctrinam catholicam gezählt ward[1]). Zur Zeit des hl. Thomas war die Meinung, daß die ersten Menschen, bevor sie in's Paradies versetzt, und durch die heiligmachende Gnade zur göttlichen Kindschaft erhoben worden, eine Zeitlang im Zustande der unverdorbenen Natur gelebt, viel mehr als die entgegengesetzte verbreitet. In späteren Zeiten aber ist man der letzteren mit immer mehr Entschiedenheit beigetreten, so daß die erstere nur noch geduldet wird. Ebenso hatte die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der gebenedeiten Jungfrau, da sie doch in der zweiten Hälfte des Mittelalters von vielen und großen Theologen angefochten wurde, in der neueren Zeit, auch bevor sie vom Oberhaupte der Kirche entschieden ward, nach und nach eine Gewißheit erlangt, die der dogmatischen nahe kam.

Es ist wahr, daß durch eine solche Veränderung immer nur die Lehre einzelner Theologen berichtigt wird, die gesammte Theologie aber vielmehr vom Zustande des Zweifels in den Zustand der Gewißheit übergeht. Jedoch es giebt noch andere Berichtigungen. Denn zur Theologie gehören ja nicht bloß ihre Lehrsätze, sondern auch die Beweise für dieselben, und ihre Anwendung auf das Leben oder auch auf menschliche Wissenschaft und Kunst. In dieser Anwendung aber und in jenen Beweisen hängt die Theologie gar oft von den Hülfswissenschaften ab, deren sie sich bedienen muß. Es läßt sich gewiß nicht läugnen, daß manche Beweise oder Urtheile, die unter den Theologen allgemeine Geltung hatten, auf geschichtliche Thatsachen, die als unwahr oder ungewiß, auf Zeugnisse aus Quellen, die als unächt, auf Lehren der Physik, die als unhaltbar erfunden worden sind, gestützt waren. Aber konnten denn die Lehrsätze zuverlässig sein, wenn die Beweise untriftig waren? Lehrsätze, die nur durch solche Beweise erkannt wurden, gewiß nicht; allein wir haben (nicht in der Theologie für sich betrachtet, wohl aber in der Kirche und der göttlichen Vorsehung, die über diese waltet) eine Bürgschaft, daß derartige Lehrsätze nie allgemein werden.

620. Indessen muß doch immer der Fortschritt der theologischen Wissenschaft hauptsächlich in der Erweiterung, Ausbildung,

---

1) Reynaldi Annal. eccl. an. 1341 n. 45 seqq. — Phil. der Vorzeit Bd. 2. n. 860.

Vervollkommnung gesucht werden. Sie hat im göttlichen Worte eine Quelle, aus der ihr die Erkenntnisse, je emsiger sie schöpft, desto reichlicher zufließen. Die Wahrheiten, womit sie beschäftigt ist, sind in sich selbst so groß, so fruchtbar an Folgerungen, so reich an Beziehungen zum menschlichen Leben und Wissen, daß die Forschung, je weiter sie geht, desto weniger ein Ende gewahrt. Nun können aber ferner nicht bloß die Erkenntnisse in allen Zweigen der Theologie immer mehr erweitert, sondern auch die Bestimmungen geschärft, die Beweisführungen ausgebildet, die Ordnung und Gliederung des Ganzen und seiner Theile vervollkommnet, die Darstellung zweckmäßiger und fruchtbarer werden. — Es ist daher auch von jeher anerkannt worden, daß die Wissenschaft des Glaubens Fortschritte machen kann und soll. Der h. Augustin namentlich redet oft davon, und erkennt darin einen Nutzen, welcher der Kirche aus den Häresien selbst erwachse [1]). Ueberdies haben wir seine Ermahnung vernommen, nach immer vollerem und tieferem Verständniß dessen, was wir glauben, zu streben (n. 286.), und dieselbe Ermahnung wiederholte der h. Thomas mit den Worten des h. Hilarius (n. 462.). Auch Leo der Große hebt kräftig hervor, daß wir in Erforschung der heiligen Wahrheiten, ihres Reichthums und ihrer Tiefe wegen, immer fortschreiten können und sollen: wer da meint, das Ende erreicht zu haben, ist vielmehr im Suchen ermattet [2]). Der h. Vincenz aber verbreitet sich ausführlicher über diese Frage, und spricht es, wie wir gesehen haben, mit mehr Bestimmtheit aus, daß nicht bloß der einzelne Gläubige, sondern auch die gesammte Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert an Wissenschaft und Weisheit zunehmen soll (n. 606.). Ebenso die späteren Theologen. Wenn sie beweisen, daß den Aposteln und ersten Gläubigen vom hl. Geist eine größere Fülle von Erkenntniß verliehen worden, als es in späteren Zeiten jemals gegeben habe oder geben werde; so fügen sie hinzu,

---

1) De dono persev. c. 20. n. 53. De vera relig. c. 8. n. 18. De civit. Dei l. 16. c. 2.

2) Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat quam qui intelligit, in rebus divinis, etiamsi multum proficiat, semper sibi superesse quod quaerat. Nam qui se ad id, in quod tendit, pervenisse praesumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit. Serm. 9. De Nativ.

daß jedoch die Kirche in der Erkenntniß, welche durch menschliches Bemühen erworben wird, bis an's Ende der Zeiten wachse [1]).

621. Man beruft sich hierfür zugleich auf die Erfahrung, und auch wir haben, die Geschichte der Theologie betrachtend, ihre Fortschritte in den verschiedenen Zeitläufen bemerkt. (n. 4. 5. 13. 40. ff. 61.). So allgemein aber diese Ansicht vom steten Fortschreiten der Wissenschaft ist, so scheint dennoch mit ihr eine andere ebenso gewöhnliche Weise, über die Vergangenheit zu urtheilen, unvereinbar. Die zweite Hälfte des sechszehnten und die erste Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts war eine Zeit der Blüthe wie für andere Wissenschaften, so auch für die theologische. Aber wenn man dieser Zeit den Vorzug vor den folgenden einräumt, so urtheilt man doch zugleich, daß in ihr die Wissenschaft sich zu der Höhe, auf welcher sie im dreizehnten Jahrhundert stand, nicht wieder erschwungen habe. Wiederum ist durch die ganze Christenheit die Ansicht verbreitet, daß es das vierte und fünfte Jahrhundert waren, in welcher Gott seiner Kirche die größten Lehrer beschieden. Diesen Urtheilen nach scheint also die theologische Erkenntniß im Laufe der Zeit keineswegs zugenommen zu haben.

Aber um diese Zunahme oder Abnahme richtig aufzufassen, müssen wir zuvörderst das in der Kirche zu dieser oder jener Zeit verbreitete Wissen von der in den Schriften erhaltenen und fortdauernden Wissenschaft unterscheiden. So schreitet auch der kirchliche Lehrbegriff in der oben betrachteten Weise fort, und doch läßt sich nicht dasselbe von der Erkenntniß des Glaubens in der Christenheit behaupten. Ist ja diese Erkenntniß, insofern wir von der Menge der Gläubigen reden, nur gar zu oft in späteren Zeiten geringer als in früheren, und auch zur selben Zeit in verschiedenen Völkern verschieden. Nur dies läßt sich sagen, daß bei übrigens gleichen Umständen der späteren Zeit durch die fortschreitende Entwickelung des Lehrbegriffs eine vollständigere und genauere Erkenntniß des Glaubens ermöglicht ist. — Dasselbe nun gilt von der theologischen

---

1) Fatemur scientiam divinarum rerum labore acquisitam in dies in Ecclesia crescere. Greg. a Val. T. 3. Disp. 1. q. 1. p. 6.

Dicendum est specialiter de Ecclesia Christi, successu temporum crevisse in sapientia rerum divinarum acquisita mediante fide, ut experimento constat. Suar. De Fide. Disp. 2. sect. 6. n. 14.

Wissenschaft. Was einmal errungen ist, das bleibt, der Schrift anvertraut, den kommenden Geschlechtern: das Maß der Erkenntniß aber hängt von der freien Bestrebung der Menschen, und mehr noch von Zeitumständen, welche die Vorsehung herbeiführet, ab. — Wenn nun in gewissen Zeiten durch die Erschlaffung der Geister und die Mißgeschicke der Völker die Pflege der Wissenschaft abnimmt, und deßhalb, was in besseren Zeiten errungen war, unbenutzt bleibt, oder auch mehr oder weniger verderbt wird: so kann es doch auch hinwiederum geschehen, daß minder begabte Pfleger der Wissenschaft, was große Geister geleistet haben, sich nicht bloß aneignen, sondern auch in mancher Beziehung vervollkommnen. Somit brauchen wir, in späteren Zeiten einen Fortschritt anerkennend, deßhalb diejenigen, welchen wir ihn verdanken, nicht über jene, die ihnen vorangiengen, die neueren Scholastiker nicht über die älteren, noch diese über die Väter zu erheben [1]). — Dazu kommt endlich, daß die Leistungen, welche in der Wissenschaft Bahn brechen, Vorzüge zu haben pflegen, die sich in den spätern, mögen diese immerhin die Wissenschaft selbst weiter führen, nicht wieder finden. Es war gewiß kein geringer Fortschritt, als die Scholastiker die gesammte christliche Lehre zu einem Ganzen ordneten, alle ihre einzelnen Punkte scharf bestimmten, und ihre Verhältnisse unter einander und zu den entsprechenden Vernunfterkenntnissen durchforschten. Sie haben dadurch, was in den Schriften der Väter zerstreut war, gesammelt, und indem sie es uns erleichterten, was schon erworben war, in unsern Besitz zu bringen, zugleich den Erwerb bedeutend vermehrt. Aber ihre Ar-

---

1) Notandum est, agi de ea cognitione, quae habetur tantum fide infusa, non de ea, quae per humanam industriam etiam supposita fide potest haberi circa mysteria fidei nostrae, cujusmodi est Theologia scholastica. Nam, ut recte animadvertit Bannes hic (in S. Th. 2. 2ae. q. 7.) quaest. 1. prop. 3., nihil derogat auctoritati Patrum antiquorum, quod dicamus, Doctores Ecclesiae posteriorum saeculorum quaedam pertractasse uberius et subtilius, quam fuerunt a prioribus explicata, cum sit facillimum, inventis addere, et posteriores adjuti fuerint labore, studio et doctrina praecedentium, Deusque provideat suae Ecclesiae de Doctoribus, qui pro varietate et malitia haereseon variis temporibus exorientium tueantur integritatem doctrinae catholicae et adversariorum versutias et fallacias detegant.

Ysamb. In 2. 2ae. S. Thom. Tr. De fide Disp. 9. a. 1.

beiten sind durch jene Eigenschaften, welche die Werke der heiligen Väter über alle erheben, nicht ausgezeichnet. Die Väter wurden der Kirche von Gott gegeben, damit sie sein Wort ausführlicher erklärten, und mit dieser Erklärung der Nachwelt überlieferten. Es waren ihnen also auch zu dem Ende besondere Gaben der Gnade verliehen, und diese in ihnen um so fruchtbarer, als sie, meistens während einer Reihe von Jahren unter beständigem Gebete und allen Uebungen der christlichen Buße und Frömmigkeit, der Forschung in den göttlichen Büchern sich gänzlich, oft auch in tiefster Einsamkeit, hingaben, dem Glauben aber mit begeisterter Liebe anhiengen. Auch abgesehen von dem Ansehen, das sie als die vorzüglichen Träger der Ueberlieferung genießen, haben deßhalb ihre Schriften eine ganz eigenthümliche Kraft und Salbung, Fülle und Tiefe. — Wiederum lassen sich die Fortschritte nicht verkennen, die seit dem sechszehnten Jahrhundert durch die Pflege der positiven Theologie, die Weiterführung sehr vieler theils speculativen, theils praktischen Fragen und, was man auch sagen möge, — durch die Polemik und Casuistik gemacht wurden. Aber dabei bleibt immer wahr, daß die ältere Scholastik die jüngere durch Lebensfrische und Aufschwung des Gedankens überragt. Namentlich ist es dem h. Thomas eigen, stets den höchsten und darum umfassendsten Grundsätzen die größte Aufmerksamkeit zu schenken, und durch sie alle einzelnen Untersuchungen fortzuführen. Daher seinen Werken jener Vorzug, den die Päbste selbst hervorhoben (n. 55.), daß in ihnen auch die Irrthümer späterer Zeiten ihre, wenn nicht ausgeführte, doch angelegte Widerlegung finden.

622. Aber wenn wir nun glauben, die Fortschritte, welche die theologische Wissenschaft zu verschiedenen Zeiten gemacht hat, rühmen zu dürfen, ohne deßhalb der Hochschätzung, welche früheren Leistungen gebührt, zu fehlen: werden wir denn nur in unserer Zeit eine neue Gestaltung der Wissenschaft, die wahrer Fortschritt sei, für unmöglich halten, und alle Veränderung als eine Herabwürdigung der Vorzeit betrachten? Es wäre dieses um so folgewidriger, als, wenn je früher, gegenwärtig die Ursachen, welche Veränderungen rechtfertigen, und Fortschritte herbeiführen können, mächtig sind. Die erste dieser Ursachen liegt in dem Beginn eines neuen Zeitraums. Als nach den blutigen Verfolgungen der Kirche

dauerhafter Friede und mit dem Frieden Ausbreitung und Herrschaft gegeben war; folgten auf die apostolischen Väter und Apologeten jene großen Lehrer, welche als die Gründer der kirchlichen Wissenschaft betrachtet werden müssen. Als nach dem Untergange des römischen Reiches im Abendlande die eingewanderten Völker allmählig gesittet, und für höhere Geistesbildung reif geworden; entstand im Kampfe wider die arabische Weltweisheit, die eben damals dem Glauben gefährlich zu werden drohte, die Scholastik. Als endlich seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts so viele und so große Weltereignisse die wahrhaft neue Zeit mit ihren Bestrebungen und Verirrungen herbeiführten; giengen, wie im übrigen Leben der Kirche, so auch auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaft die Veränderungen, die wir oben betrachtet haben, vor (n. 35. ff.). Mögen nun die Mächte, welche damals und welche jetzt die Völker bewegen, dieselben sein: gewiß ist, daß sie seit den letzten acht Jahrzehnten im Denken und Leben einen bis dahin unerhörten Umschwung nicht sowohl erwarten lassen, als vielmehr schon zum großen Theil hervorgebracht haben. Und dieser Umschwung muß um so mehr auf die heilige Wissenschaft einwirken, als er dem Christenthume feindlich, ja auf seine Zerstörung hingerichtet ist. —

Und deßhalb finden wir in unserer Zeit auch die zweite jener Ursachen, welche von jeher auf die theologischen Studien einen fördernden Einfluß übten. Dieselbe liegt in den zu bekämpfenden Irrthümern. Je mehr Neues diese bieten, je umfangreicher sie sind, je tiefer sie in die Lehre des Christenthums eingreifen: desto mehr muß die kirchliche Wissenschaft im Kampfe mit ihnen gewinnen. Nun sehen wir aber in unsern Tagen alle menschlichen Wissenschaften, Physik und Philosophie, Sprach- und Alterthumskunde, Geschichte und Staatslehre verbündet, um das Christenthum in seiner Grundlage zu erschüttern, und bis in sein tiefstes Innere in der mannigfaltigsten Weise zu befeinden. Dürfen wir also nach der Größe des Kampfes die Vortheile des zu erwartenden Sieges bemessen; so können diese in gegenwärtiger Zeit nicht gering sein. — Es würde jedoch dieser Kampf wider das Christenthum weder so lebhaft noch so ausgedehnt sein, wenn nicht auf dem Gebiete der Wissenschaft viele und große Kräfte thätig wären. Diese Bewegung der Geister aber, dieses allgemeine Streben nach Erwei-

terung des Wissens ist die dritte Ursache, weßhalb die Theologie, deren Pfleger solcher Bewegung nicht fremd bleiben können, mehr ausgebildet zu werden pflegt. Wir haben diese Ursache etwas näher zu betrachten.

623. Ueber den Erfolg, womit in neuerer Zeit die Erfahrungswissenschaften bearbeitet sind, redet jedermann: aber was die Philosophie anbetrifft, welche sonst vorzugsweise der Stolz unseres Jahrhunderts war; so erheben sich auch unter den Gegnern der katholischen Wissenschaft immer mehr Stimmen, die über sie, selbst mit Verachtung, den Stab brechen. Woher das? Nachdem der Zustand der Ueberspannung, wohl auch der Berauschung, welchen die auf einander folgenden Schulen lange unterhalten hatten, endlich vorübergegangen, beurtheilt man alle diese Schulen nach dem endlichen Ergebniß ihrer Forschungen. Es ist nun freilich nicht anders möglich, als daß eine verirrte Speculation in Behauptungen auslaufe, welche ein unbefangenes Urtheil ohne Schwierigkeit als verwerflich erkennt. Indeß ist mit dieser Verwerfung die Speculation noch nicht wieder in die rechte Bahn geführt. Auch der Knabe bemerkt, daß die Uhr nicht richtig geht; aber nur der Meister verbessert das Räderwerk. Oder glaubt man etwa die neue Philosophie besiegt und unschädlich gemacht zu haben, wenn man mit gewissen Franzosen die Lehren Kants Wahnwitz, oder auch mit Schleiden die Lehren Schelling's und Hegel's Unsinn gescholten hat? Die Sätze, auf welche zuletzt alles hinausläuft, mögen diese Bezeichnung verdienen: aber wer kann läugnen, daß jene Männer, um diese Sätze zu begründen und durchzuführen außer manchem Schwachen, mitunter auch Thörichten, viel Tiefes und Scharfes gedacht? daß überhaupt seit dem Ursprung dieser Schulen viele reichbegabte Geister mit unsäglicher Anstrengung das ganze Gebiet der Speculation durcharbeitet haben? Kann eine solche Arbeit ohne Wirkung vorübergehen? oder genügt es, um die hervorgebrachte Wirkung zu vertilgen, die Lehrgebäude als solche d. h. im Ganzen aufzugeben? Ja, wenn nicht so viele halb oder ganz falsche Gedanken in alle Zweige der menschlichen Wissenschaft Eingang gefunden, wenn nicht so viele Begriffe verfälscht oder verwirrt, nicht so viele Vorurtheile wider wahre Lehren verbreitet wären. Soll also die wahre Philosophie, in deren Besitz die Menschheit seit Jahrtausenden war, in der Weise wieder

hergestellt, sollen die theologischen Disciplinen allzumal so behandelt werden, daß dem drohenden Uebel gesteuert, und dem feindseligen Andrang nicht bloß der ungläubigen Speculation, sondern so vieler anderen geistigen Kräfte siegreich widerstanden werde: so bedarf es ohne Zweifel einer großen und umfassenden Anstrengung, die gar vieles in der alten Wissenschaft ausbilde und vervollkommne. —

624. Aber wenn aus diesen Gründen die christliche Wissenschaft in unsern Tagen, um ihrer Aufgabe zu entsprechen, fortschreiten muß; so ist doch andererseits auch gerade in der Lehre vom Fortschritt der tiefste Irrthum der neuen Zeit verborgen. Oder ist es nicht der Ruf zum Fortschritt, der alle zerstörenden Kräfte in Bewegung setzt? Es ist also von der größten Wichtigkeit, den wahren Grundsatz über den Fortschritt vom falschen zu unterscheiden. Zu dem Ende wenden wir uns zu einem Vergleich, womit wir diese Abhandlung begannen, zurück. —

Seit einem Jahrhundert ist in den europäischen Völkern das Streben nach Verbesserung der bürgerlichen und staatlichen Verhältnisse immer mächtiger geworden. Obschon ein solches Streben an sich selbst nicht verwerflich ist; so hat es doch in unserer Zeit eine Richtung erhalten, die als schlecht und verderblich betrachtet werden muß. Welches ist aber der Grundsatz dieser Richtung wenn nicht jener, dem sie ihren Namen — Radikalismus — verdankt? Alle bestehenden Verhältnisse seien bis auf die Wurzel zu zerstören, um dann eine ganz neue Ordnung der Dinge zu schaffen. Man hat dieses Unterfangen ein verwegenes und thörichtes genannt, weil die Wohlfahrt der Völker nicht durch plötzlichen und gewaltsamen Umsturz, sondern nur durch Einrichtungen, welche nach und nach die Erfahrung bewährt, und die besonderen Zustände jedes Volkes ermöglichen, gefördert werden kann. Aber wenn schon deßhalb der Radikalismus verwerflich und verbrecherisch ist; so wird er dies noch viel mehr dadurch, daß er unter den zu zerstörenden Verhältnissen vor allen jene versteht, wodurch die Völker der Herrschaft der Fürsten, und die Fürsten mit ihren Völkern der geistlichen Gewalt der Kirche unterworfen sind. Es liegt dem Radikalismus der stolze Gedanke zu Grunde, daß die Menschheit bisher, was ihr gezieme, nicht erkannt, daß sie von ihm zum Bewußtsein ihrer Würde und ihres Berufes zu erheben sei; aber diesen Gedanken hat er mit

manchen andern Richtungen gemein: sein eigentlicher Irrthum ist, daß es den Völkern zum Heile gereiche, des Gehorsams gegen ihre Fürsten und die Kirche entbunden zu werden, und hierdurch wird er zu einer Empörung wider Gott selbst. Gott hat die Menschheit von Anbeginn an nicht ihr selbst überlassen. Er hat die Ordnung, durch welche die Familien und durch welche die Staaten bestehen, sowohl durch das Naturgesetz als durch seinen uns geoffenbarten Willen bestimmt; er hat seine Kirche auf Erden gegründet und zu ihr gesprochen: „Was du auf Erden bindest, soll im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden löſest, soll im Himmel gelöset sein.“ Wenn daher dem Apostel gemäß, wer der Obrigkeit widersteht, Gott widersteht; so ist auch das Streben, die fürstliche und kirchliche Gewalt zu zerstören, ein Streben, Gottes Herrschaft in der Menschheit zu vertilgen. —

Was folgt hieraus für unsere Frage? Dies: wofern wir nicht in der Wissenschaft dem Radikalismus verfallen wollen, so müssen wir bei dem Streben nach Fortschritt vor allem der kirchlichen Lehrmacht unterworfen bleiben. Der Rationalist, alle Belehrung der Menschheit durch Gott verläugnend, erklärt seine Forschung für frei von jedem Gehorsam des Glaubens; der Protestant, das fortdauernde lebendige Lehrwort Gottes verwerfend, weigert sich die Kirche zu hören; der Katholik würde mit sich selber streiten, wenn er die Kirche in seinem Leben und Glauben hören, in der Wissenschaft aber ihrem Ansehen sich entziehen wollte. Wenn nun in keiner Wissenschaft wahrer Fortschritt ohne diese Unterwerfung zu hoffen ist; so kann die Wissenschaft des Glaubens ganz gewiß nur dadurch gedeihen, daß sie zu einem immer reineren und vollkommneren Ausdruck der kirchlichen Lehren wird. Ueber den Umfang aber der kirchlichen Lehrgewalt, und unserer Unterwürfigkeit haben wir ohne Zweifel nach den Grundsätzen zu urtheilen, welche die Kirche selbst gerade in unseren Tagen durch ihr Oberhaupt feierlich ausgesprochen hat.

Aber auch in der Niederreißung alles Bestehenden hat man dem politischen Radikalismus in der Wissenschaft nachgeahmt. Schon Cartesius verwarf durch die That und mit den bestimmtesten Worten alles, was bis auf seine Tage in der Speculation geleistet worden; und versprach diejenigen, welche ihm in dieser Verachtung

des Alterthums folgen würden, durch eine von den ersten Anfängen an ganz neue Philosophie mit Leichtigkeit zur Erkenntniß aller, auch der höchsten Wahrheiten zu führen[1]). Er drang jedoch mit seiner Aufforderung nicht durch: erst zur Zeit, als in Frankreich die bürgerliche Ordnung von Grund aus zerstört, und das neue Zeitalter des Menschengeschlechts verkündigt wurde: begann auch auf dem Gebiete der Wissenschaft der Kampf wider alles, was bis dahin gegolten, allgemein zu werden; ward aber dann mit solchem Erfolg geführt, daß die Gelehrten es bald nicht mehr für nöthig erachteten, sich namentlich in der Philosophie und Theologie mit den Leistungen der Vorzeit näher bekannt zu machen. Wir haben davon in allen unsern Untersuchungen immer neue Beweise erhalten. —

625. Jedoch die Zeit, in welcher man glaubte, die alte Wissenschaft ganz und gar verwerfen und durchaus unbenutzt lassen zu dürfen, ist vorübergegangen. Wie sich in der Gegenwart die streitenden Parteien gegenüberstehen, finden wir bei Knoodt an einer Stelle, auf die wir schon oben hinwiesen (n. 66.), mit Schärfe ausgesprochen. Clemens hatte gesagt „das erwünschte Aufblühen der Philosophie auf katholischem Boden" sei nur zu hoffen, „wenn man katholischer Seits von den Vorurtheilen des Zeitgeistes befreit, nicht blos mit den Consequenzen, sondern auch mit den Prinzipien der neueren Philosophie vollständig breche," und „das von der katholischen Vergangenheit im Grund- und Aufriß vorgezeichnete, in der Ausführung schon weit vorangeschrittene Gebäude, unter Aneignung und Benutzung der neu gewonnenen Erkenntnisse und Hülfsmittel wieder zu reinigen, auszubessern, weiter zu führen und zu vollenden unternehme[2])". Dahingegen ist Knoodt zwar überzeugt, „daß ein unbefangenes und sorgfältiges Studium der Scholastik durch den reichsten Schatz von Erkenntnissen belohnt werden wird;" aber er fordert „den entschiedensten Bruch mit den metaphysischen Voraussetzungen der alten Schule." Diese Voraussetzungen nämlich seien jener griechischen Begriffsspeculation entnommen, die „in der Scholastik eine durch das Christenthum nur modifizirte, in Hegel und Herbart aber ihre reine Aus- und Durchbildung erfahren habe."

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 11.
2) Die speculative Theologie A. Günther's u. s. w. S. VIII.

„Die Weiterführung und Vollendung der Scholastik, die Clemens wolle, werde, wofern sie mit strenger Consequenz geschehe, als entschiedener Pantheismus zu Tage treten [1]).“

Wie also Clemens will, daß man mit den Prinzipien der neueren Philosophie vollständig breche, die neu gewonnenen Erkenntnisse jedoch benutze, um die alte Wissenschaft zu vervollkommnen: so dringt Knoodt auf den vollständigen Bruch mit den Prinzipien der alten Schule, die er ihre metaphysischen Voraussetzungen nennt; erwartet jedoch vom Studium ihrer Werke eine reiche Ausbeute an Erkenntnissen. — Wir haben es uns angelegen sein lassen, zu beweisen, daß die Grundsätze der alten Schulen keine Voraussetzungen, sondern einleuchtende Wahrheiten sind, und ihre Durchführung gerade die schlagendste Widerlegung des Pantheismus und insbesondere des neuen Pantheismus ist; daß aber umgekehrt Günther und in ihrer Weise auch Hermes und Hirscher sich verirrten, weil sie den wahren Grundsätzen, welchen sie anhiengen, Voraussetzungen und irrige Lehren beifügten, die sie von ihren eigenen Gegnern entlehnten. — Demgemäß stimmen wir Clemens darin bei, daß mit den Prinzipien der neueren Philosophien nicht theilweise, sondern vollständig zu brechen, und die Grundlage der alten Wissenschaft mit Entschiedenheit festzuhalten ist. Nichtsdestoweniger kann immer noch die Frage gestellt werden, ob die Vervollkommnung dieser alten Wissenschaft nur darin bestehen solle, daß ein schon weit vorangeschrittenes Gebäude in manchen Theilen ausgebessert und vollendet werde, oder ob nicht vielmehr die Vervollkommnung sich dennoch bis auf die Grundlage erstrecken müsse. Diese Frage glauben wir nicht besser beantworten zu können als dadurch, daß wir die Grundsätze, welche Hermes, Hirscher und Günther über den Fortschritt, den die Wissenschaft in unsern Tagen zu machen habe, in Erwägung ziehen.

---

1) Günther und Clemens Bd. 3. S. 21.

II.

Vom Fortschritt der Wissenschaft, den Hermes behauptet.

626. Man betrachtet es als ein der neuen Zeit eigenthümliches Bedürfniß, vom religiösen Glauben und allen andern Ueberzeugungen sich die strengste Rechenschaft zu geben, und die Freiheit, womit man in solcher Forschung verfahre, erklärt man für das Lebensprinzip der neuen Wissenschaft. Die Vernunft soll, von keinen Annahmen gebunden, ihr Denken ohne alle Voraussetzungen beginnen und fortsetzen. Dies Verfahren als das einzig wissenschaftliche mit Klarheit erkannt und Entschlossenheit angewendet zu haben, gilt daher auch als der große Fortschritt, durch den der Geist der neuen Zeit in allen Gebieten der Wissenschaft zum tieferen Grunde der Gewißheit vorgedrungen sei, und zugleich seinen Gesichtskreis erweitert habe. Zwar seien die Denker der letzten Jahrhunderte vielfach auf Abwege gerathen, und statt die Wahrheiten, die uns ehrwürdig und heilig sein müssen, fester zu begründen, vielmehr darauf ausgegangen, sie zu verneinen. Aber deßhalb dürfe man das Prinzip der Freiheit und Voraussetzungslosigkeit nicht aufgeben. Im Gegentheil, nur dadurch, daß man dasselbe noch strenger durchführe, könne man zum Ziele der sicheren Erkenntniß der Wahrheit gelangen. — Dies ist die Sprache mancher Gelehrten unserer Tage [1]): wir haben jedoch, wenn auch in schlichteren Ausdrücken, bei Hermes bereits dieselben Grundsätze gefunden. Auch er war auf nichts so sehr bedacht, als sein Denken ohne Voraussetzung irgend einer Wahrheit oder Wirklichkeit zu beginnen, und im Verlaufe der Untersuchung nichts anzuerkennen, wofür er nicht eine absolute Nöthigung der Vernunft vorweisen könnte [2]). Auch er war überzeugt, dadurch einem Bedürfnisse genug zu thun, das erst die neuere Philosophie erweckt habe: — die alte sei bis zum Grunde

---

1) Siehe insbesondere Dr. A. Schmid. Richtungen u. s. w. S. 68. ff. 135 ff. 180 ff.

2) Philos. Einl. S. VIII. XI.

solcher Zweifel nicht vorgedrungen[1]). Auch er unterscheidet zwischen dem Geiste der neuern Philosophie, und den modernen philosophischen Schulen. Diese alle seien mit der christlichen Theologie unvereinbar, und ihr ganzes Bemühen von der ersten Grundlage an eitel und irrig. Aber die ursprüngliche Natur, der Geist der neuen Philosophie, der darin bestehe, überall auf Realität der Erkenntniß auszugehen, und sich nicht mit dem Nominalen zu begnügen, werde ewig unbestritten bleiben[2]). Auch er endlich fand, daß die modernen Schulen nur darum die Fragen der Speculation ungenügend löseten, weil sie jenem Geiste der neuen Philosophie nicht getreu bleibend, immer noch etwas als wahr oder nicht wahr annahmen, ohne dazu durch die Vernunft genöthigt zu sein[3]).

627. Wir glauben nun den Beweis geliefert zu haben, daß nicht erst die Scholastiker und der h. Augustin, sondern schon Aristoteles, und zwar mit klarem Bewußtsein und größter Bestimmtheit, das Wissen von dem Verfahren, welches der neuen Philosophie eigenthümlich sein soll, abhängig machten[4]). Das Wissen wird ihnen zufolge nur durch eine Beweisführung erzeugt, die von den Prinzipien an in strenger Folgerung voranschreitet; Prinzipien aber sind nur solche Erkenntnisse, deren Wahrheit aus ihnen selbst und zwar mit Nothwendigkeit erkannt wird. Ueberdies fordern auch sie, daß der Denker von dieser Nothwendigkeit und jener Strenge seines Verfahrens ein bestimmtes Bewußtsein habe: der Wissende muß wissen, daß er weiß, muß nicht nur Wahres erkennen, sondern auch die Wahrheit seines Erkennens erkennen, und dies sowohl dadurch, daß er es auf die ersten Prinzipien, — den objectiven Grund seiner Wahrheit, — zurückführt, als auch durch die Einsicht, daß es in der Natur des Erkenntnißvermögens liegt, der objectiven Wahrheit gleichförmig zu sein. Weil also die Vorzeit wollte, daß die philosophischen Erkenntnisse in solcher Weise aus den ersten Anfängen hervorgiengen; als Voraussetzung der Theologie aber einen strengen Beweis

1) Ebend. §. 12. S. 74.
2) Dogm. Meth. §. 33. S. 108.
3) Phil. Einl. S. VII.
4) Siehe nicht bloß die Untersuchung über den methodischen Zweifel (Phil. der Vorzeit Bd. 1. n. 246 ff.), sondern auch und vorzüglich die Abhandlung über die Prinzipien (Ebend. n. 283 ff.).

für die Vernünftigkeit des Glaubens als nöthig erachtete; im Innern der Theologie endlich keinen Satz für gewiß gelten ließ, der nicht aus den Prinzipien des Glaubens mit aller Strenge hergeleitet war: so kann man zwar immer noch in Zweifel stellen, ob sie das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit seinem ganzen Umfange nach in Anwendung gebracht; aber nicht, ob sie es als Prinzip anerkannt, und von ihm die Wissenschaftlichkeit abhängig gemacht habe.

628. Aber eben deßhalb, sagt man, sollten dann auch die Vertreter der Scholastik in unsern Tagen nicht behaupten, daß mit dem Fundamentalprinzip der modernen Vernunftforschung vollständig zu brechen und die ganze neuere Philosophie mit der Wurzel auszureißen sei [1]).

Wir entsinnen uns nicht, irgendwo eine solche Sprache geführt zu haben. Wenn wir die Ursache mancher Verirrungen darin suchten, daß man sich von den Prinzipien neuerer Philosophen nicht völlig loszusagen wußte, oder auch mit Clemens so eben eine solche Lossagung im allgemeinen forderten; so redeten wir von den Grundsätzen bestimmter Schulen, und nicht von allem, was die neue Philosophie einschließt, noch von einem allen Richtungen derselben gemeinsamen Prinzip. Hermes bekämpfte die neuere Skepsis; aber er hielt einen ihrer Grundgedanken fest, den letzten Grund der Gewißheit nicht in der Einsicht in die Wahrheit, sondern in einer blinden Nothwendigkeit des Haltens suchend. Günther bekämpfte den Monismus der Hegel'schen Schule, aber stand für jenen ihren Satz ein, daß alles Sein denke. — An jener Stelle unseres Werkes, auf welche man verweist, haben wir allerdings gesagt, daß auch im Ganzen der neueren Philosophie sich der Geist der Zeit und zwar nicht der gute offenbare [2]). Aber was haben wir sowohl dort, als auch ausführlicher in der Einleitung zu diesem Werke [3]), für diesen nicht guten Geist der Zeit erklärt? Eben das, was wir oben den Radikalismus in der Wissenschaft nannten. Man unternahm es nicht bloß, die Gesetze des Erkennens und die Gründe

1) Schmid A. a. O. S. 181 u. 70.
2) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 2.
3) Bd. 1. n. 2 ff.

alles Glaubens strenger zu prüfen, um dadurch die Wissenschaft von ihrer Grundlage an zu vervollkommnen; sondern alles, was in den vergangenen Jahrhunderten geleistet worden, stolz verachtend, wollte man eine durch und durch neue Wissenschaft ins Dasein rufen. Und dazu, sagten wir, sei man durch den Wahn verleitet worden, daß erst in unseren Tagen der Menschengeist zu vollem Bewußtsein gekommen, und wie im Leben, so in der Wissenschaft zu begreifen angefangen habe, was seine Würde fordere und seine Kräfte vermögen. Diesen Wahn nannten wir die eine große Lüge, womit der böse Geist der Zeit alles in Bewegung setze. — Daß Kant und die auf ihn folgenden Schulen in der gesagten Weise verfahren seien, bedurfte keines Beweises: daß aber jener Geist der Zerstörung und das vermessene Selbstvertrauen schon bei Cartesius, dem Vater der neuen Philosophie, in seiner vollen Blöße hervorgetreten, glauben wir hinlänglich dargethan zu haben [1]). Konnten wir also nicht einerseits den Grundsatz, daß in der Wissenschaft die Prüfung bis zu den ersten Anfängen des Erkennens fortzuführen sei, anerkennen, und das Streben der neueren Zeit nach einer umfassenden Durchführung desselben billigen; andererseits aber die Neigung zum Niederreißen des Bestehenden und zur Erhebung über die ganze Vergangenheit als eine böse Richtung derselben neuen Zeit betrachten, und aus ihr die mannigfaltigen Verirrungen der philosophischen Schulen erklären?

629. Auch darin sollen „die Vertreter der Scholastik" mit sich in Widerspruch gerathen, daß sie, was in neuerer Zeit auf anderen Gebieten der Wissenschaft geleistet worden, anerkennen. Denn auf allen Gebieten offenbare sich ein und derselbe Geist. „Es sei also förmlich ungerecht, den Geist zu preisen, der einem Melchior Cano sein classisches Werk de locis theologicis dictirte, der die Petaus, Thomassins u. s. w. zu ihren Arbeiten antrieb und begeisterte, aber dessen philosophische Erscheinungsweise zu verurtheilen [2])."

Aber hierdurch hat man uns die Antwort, die wir zu geben haben, erst recht nahe gelegt. Oder haben wir nicht gerade an dem

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 11.
2) Schmid A. a. O. S. 137.

Beispiele Melchiors gezeigt, wie man der Forderung der neuen Zeit nicht nur ohne Gefahr, sondern zum großen Vortheil der Wissenschaft auch auf dem Gebiete der Philosophie hätte genügen können [1])? Jener Gelehrte leistete durch die Lehre von den Prinzipien der Theologie für diese eben das, was man für die Philosophie durch die Critik des Erkenntnißvermögens leisten will. Sein Unternehmen war neu; aber es gelang ihm, weil er, weit entfernt sich von der seit Jahrhunderten in der Kirche bewährten Theologie loszureißen, mit seiner ganzen Lehre in ihr wurzelte. Wäre man, sagten wir, in der Critik des Erkenntnißvermögens ebenso verfahren, und nicht vielmehr von dem Vorurtheile der neuen Zeit, daß es erst ihr gegeben sei, die Wahrheit zu entdecken, ausgegangen: so würde auch die Grundlage der Philosophie durch wahrhaft tieferes Denken mehr und mehr befestigt, und nicht durch Grübelei und Schwärmerei untergraben worden sein. Möge also immer in den Werken eines Canus, eines Petavius und Anderer sich das Streben, welches in der neueren Zeit vorwaltend ist, offenbaren; wir läugnen ganz und gar, daß es ein und derselbe Geist war, von dem jene Theologen, und von dem die Gründer der neueren philosophischen Schulen geleitet wurden. —

630. Noch einen andern tiefgreifenden Unterschied haben wir darin gefunden, daß man von dem methodischen Zweifel, mit welchem Cartesius begonnen hatte, gar bald zum wirklichen übergieng, die wahre Aufgabe der Philosophie und besonders der Critik gänzlich verkennend. Man setzte diese Aufgabe nicht mehr darin, den Grund der Gewißheit unserer Erkenntnisse zu erforschen, ihre Gesetze und Bedingungen zu erörtern und die Wahrheiten, auf welchen alle rechtliche Ordnung, alles sittliche und religiöse Leben ruht, auch mit wissenschaftlicher Strenge zu begründen: sondern diese Philosophen glaubten sich berufen, zu untersuchen und zu entscheiden, ob es für den Menschen eine Gewißheit gebe, ob er das Dasein und die Beschaffenheit der Dinge um ihn her mit Sicherheit erkenne, ob er Rechte und Pflichten habe, ob ein Gott über uns walte. Diese Verkehrheit aber gieng wiederum nicht aus dem Grundsatz, daß in der Wissenschaft bis auf die ersten Anfänge zurückzugehen sei, nicht

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 10.

aus dem Bemühen nach allseitiger Strenge und Gründlichkeit, dem wir die großen Fortschritte in der positiven Theologie, der Geschichte, den Naturwissenschaften verdanken: sie gieng aus dem Prinzip des Protestantismus von der freien Forschung, dem man die größte Ausdehnung gab, gieng aus jenem Geist der Selbstschätzung hervor, in welchem die neue Zeit es sich beimaß, über alles zu urtheilen, und die ganze Menschheit mit all ihren Ueberzeugungen vor ihren Richterstuhl zu rufen. Wohl darf die Critik in der Philosophie so gut als in der Geschichte und der Naturlehre Meinungen angreifen, Vorurtheile bekämpfen: aber wie ihr Läugnen oder Zweifeln, wenn es auf diesen Gebieten bis zu gewissen Thatsachen sich erstreckt, lächerlich wird; so wird es in der Philosophie auf gewisse Wahrheiten ausgedehnt thöricht, unsittlich, gottlos. Die Menschheit hat von diesen eine nicht von allem, aber vom streng philosophischen Denken unabhängige Gewißheit, und niemand kann ohne Sünde sie preisgeben, niemand ohne Frevel darauf ausgehen, sie in sich oder anderen zu untergraben[1]).

631. Um nun auf Hermes zurückzukommen, so war er überzeugt, daß jeder, welcher die theologischen Studien beginnt, sich von allem Glauben lossagen, und in den Zustand des ernstlichsten Zweifeln versetzen muß, um erst nach angestellter Untersuchung zu entscheiden, ob er, wie bis dahin, das Christenthum fürwahrhalten solle oder nicht. „Die rechte Gemüthsverfassung, welche man zu dem Geschäfte mitbringen müsse, sagt er, sei eine solche, die nichts wolle, als Wahrheit und Pflichterfüllung", und fährt dann also fort:

„1. Wir müssen nichts als Wahrheit wollen, oder was dasselbe ist, ganz parteilos sein. Wir müssen uns nämlich während der Untersuchung von allen Theologie- und Religions-Systemen, in sofern wir dieselben noch nicht als gewiß wahr erkannt haben, (theoretisch) lossagen: sie alle müssen uns gleich wichtig und gleich unwichtig sein. Wir können dieses zu Stande bringen durch die lebendige Ueberzeugung: daß keines z. B. der Katholizismus nicht oder das Christenthum überhaupt nicht, darum wahr sei, weil wir in demselben geboren wurden; und daß wir vor unserm Gewissen gerecht und heilig handeln, wenn wir uns demjenigen zuwenden,

1) Phil. der Vorz. B. 1. n. 4. n. 225. ff. n. 338.

wohin unsere Vernunft uns leitet, weil diese die einzige Führerinn ist, welche der Urheber unsers Daseins uns von Geburt aus auf diese Lebensbahn mitgab, mit der laut gebietenden Stimme in unserm Innern, ihr zu folgen, wohin sie auch führen möge."

„2. Wir müssen bereitwillig sein, den Ausspruch der Vernunft anzunehmen, ohne alle Rücksicht darauf, wie er sich zu unsern bisherigen theologischen und religiösen Meinungen verhalte. Diese Bereitwilligkeit geben wir uns durch den Gedanken: daß wir im entgegengesetzten Falle uns an unserer Vernunft und folglich auch an demjenigen, der sie uns gab, versündigen würden; und das in einer Sache, woraus uns vielleicht Heil entspringen sollte für Zeit und Ewigkeit [1])."

Hermes hat sich also klar und bestimmt ausgesprochen: ihm zufolge ist der ernstliche Zweifel nicht nur erlaubt, sondern gehört zu der Gemüthsverfassung, die jeder angehende Theologe in sich hervorzubringen bemüht sein soll.

632. Das vaticanische Conzil hat diese Behauptung in einem Canon, folglich als eigentliche Häresie verworfen [2]). Aber wenn nun jemand auch in die Untersuchung nur mit methodischem Zweifel eingeht, so liegt doch für manche die Gefahr nicht fern, daß dieser methodische Zweifel zu einem wirklichen werde. Da hat man denn die Frage aufgeworfen, ob nicht dies ohne Pflichtverletzung geschehen könne; weil nämlich die rechtmäßige Freiheit der Forschung auch eine Befugniß einschließe, das Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Christenthums, dem man bis dahin folgte, zu prüfen. Demgemäß haben wir zwei Fragen zu untersuchen. Die erste ist, ob der Christ, wenn er anfängt die Wissenschaft zu betreiben, das Urtheil über die Glaubwürdigkeit seiner Religion, in Frage stellen dürfe, um nach angestellter Prüfung sich für oder wider dasselbe zu ent-

---

1) Positive Einleitung §. 9. S. 30 f.

2) Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso, in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint; anathema sit.

Const. I. de fide. III. can. 6.

scheiden; die zweite, ob er während der Prüfung sich einem solchen ernstlichen Zweifel überlassen dürfe.

Es ist klar, daß, wer außer der Kirche steht, in dieselbe nicht eintreten darf, bevor er nicht ihre göttliche Sendung erkannt hat; daß er folglich diese Erkenntniß auf eine dem Grade seiner Bildung entsprechende Weise suchen kann und muß. Auch jene, welche durch die Taufe bereits der Kirche angehören, können nur unter der Bedingung glauben, daß sie die Glaubwürdigkeit dessen, was die Kirche lehrt, also die göttliche Sendung dieser genügend erkannt haben. Damit aber diese Erkenntniß genügend sei, muß sie zwar nicht evident, aber gewiß sein, so daß sie keinem vernünftigen Zweifel Raum läßt, und doch auch nicht zur Beistimmung nöthigt. Aber darf nun ein Christ, der diese Gewißheit nur durch einen mehr populären Unterricht erhalten hatte und deßhalb glauben konnte und mußte, jetzt, da er sich mit einer wissenschaftlichen Untersuchung der Glaubensgründe befaßt, seinen Glauben einstweilen dahin gestellt sein lassen, ja in die Untersuchung eingehen, als hätte er nie geglaubt? Wir werden zuerst die Gründe vorlegen, weßhalb diese Frage mit der Kirche auf das schärfste zu verneinen ist, und dann zu erklären suchen, wie und warum es dem christlichen Denker möglich ist, seinen Glauben unter allen Umständen getreu zu bewahren.

633. Zuvörderst ist es höchst unstatthaft, jene Lossagung vom Glauben im Namen der Wissenschaft, nämlich damit die Untersuchung wahrhaft wissenschaftlich sei, zu fordern. In apologetischen sowohl als in philosophischen Fragen darf nicht, wie in den theologischen der Glaube vorausgesetzt werden. Jeder Beweis muß von Wahrheiten anheben, die durch die natürliche Erkenntniß außer Zweifel sind, und von solchen Anfängen, ohne Sätze, die nur durch die Offenbarung erkannt werden, zu Hülfe zu nehmen, strenge fortgeführt werden. Das lehrte die alte Schule nicht weniger als die neue. Was verschlägt es nun der Wissenschaft, wenn der, welcher beweist, das, was er beweisen will, in seinem Innern zum voraus und unabhängig von solcher Beweisführung für wahr hält? Wird etwa die Beweisführung, die ein Mathematiker unternimmt, deßhalb weniger wissenschaftlich sein, weil dieser von dem zu beweisenden Satze schon überzeugt, und seine Ueberzeugung festzuhalten entschlos-

sen ist, auch wenn es ihm nicht gelingen sollte, einen streng mathematischen Beweis zu finden? — Bleibt es ja doch den Gegnern unbenommen, die Erörterungen des gläubigen Apologeten zu untersuchen, und wenn sie ihn überführen können, den Glauben, dessen Vernünftigkeit er darthun will, in seinen Beweisen vorausgesetzt zu haben, diese für untriftig zu erklären. Niemand wird ihnen darin Unrecht geben. —

634. Aber wenn die Wissenschaft von ihrem Jünger den wirklichen Zweifel nicht erheischt; so verbietet ihn die Religion. Die Offenbarung fordert nicht bloß Aufrichtigkeit und Lebendigkeit, sondern auch die größte Standhaftigkeit des Glaubens, so zwar, daß wir bereit sein sollen, eher Blut und Leben hinzugeben, als von ihm zu lassen. Unser Herr warnt aber auch vor den falschen Propheten, die durch gleißnerische Reden und selbst durch scheinbare Wunder zu verführen trachten (Math. 7, 15. 24, 24.); und um die Entschlossenheit, womit wir solche Verführer von uns weisen, und an dem einmal vernommenen Evangelium halten müssen, auszudrücken, sagt der Apostel, daß wir selbst auf einen Engel des Himmels nicht hören dürften, wenn er uns ein anderes Evangelium verkündigte (Gal. 1, 8.). Wenn ferner die h. Schrift jene, welche das ihnen verkündigte Wort Gottes nicht aufnehmen, für schuldbar und der ewigen Verdammniß würdig erklärt [1]): so redet sie auch und zwar in noch stärkeren Ausdrücken von der Sünde derer, welche den Glauben, den sie annahmen, wieder verlassen. Wie der Apostel getrost den Tod erwartet, weil er einen guten Kampf gekämpft und den Glauben bewahrt hat: so warnt er den Timotheus vor Wankelmuth in diesem Streite, auf das Beispiel jener hinweisend, die ihres Gewissens nicht achtend, am Glauben Schiffbruch litten, und deßhalb von ihm dem Satan übergeben wurden [2]). — Solchen

---

1) Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae . . . qui non crediderit, condemnabitur. Marc. 16, 15. 16.

Qui non credit, jam judicatus est. Joan. 3, 18.

Et cum venerit ille (Spiritus S.) arguet mundum de peccato et de judicio. De peccato quidem, quia non crediderunt in me. Joan. 16, 8. 9.

2) Hoc praeceptum commendo tibi, fili Timothee, secundum praecedentes in te prophetias, ut milites in illis bonam militiam, habens

Menschen wäre es, sagt der hl. Petrus, besser gewesen, den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt zu haben, als nachdem sie ihn erkannten, vom heiligen Gesetze sich wieder abzuwenden [1]). Zwar redet hier der Apostel zugleich von den Lastern, die der Unglaube im Gefolge hat; aber als ersten Schritt auf dem Wege des Verderbens giebt er an, daß die Gläubigen den lügenhaften Lehrern, die den Herrn, der sie erkaufte, verläugnen, Gehör gaben (V. 1.). Im Hebräerbrief aber heißt es eben dort, wo von der Standhaftigkeit im Glauben ausführlich gehandelt wird, es sei unmöglich, d. i. äußerst schwer, daß diejenigen, welche einmal vom h. Geiste erleuchtet, die himmlische Gabe und das Wort Gottes verkosteten und dann zum Falle kamen, durch die Buße wieder erneuert werden [2]). Sie haben für sich den Sohn Gottes von neuem gekreuzigt.

Dieser Lehre der Offenbarung gemäß hat denn auch die Kirche seit den ersten Zeiten stets die Abtrünnigen als große Sünder betrachtet und mit den schwersten Strafen belegt. Was aber in der Natur der Sache liegt, wird auch in ihren Gesetzen ausdrücklich bestimmt, daß nämlich der Zweifler als Ungläubiger anzusehen ist [3]). Denn die Sünde des Unglaubens findet sich in jeder Gesinnung und in jedem Geistesact, wodurch der Glaube aufgehoben wird: der Glaube aber, der ja nichts anderes als ein festes Führwahrhalten

---

fidem et bonam conscientiam, quam quidam repellentes circa fidem naufragaverunt, ex quibus est Hymenaeus et Alexander, quos tradidi Satanae, ut discant non blasphemare. 1. Tim. 1, 18—20.

1) Melius enim erat illis non cognoscere viam justitiae, quam post agnitionem retrorsum converti ab eo, quod illis traditum est, sancto mandato. 2. Petr. 2, 21.

2) Impossibile est enim, eos, qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum coeleste et participes facti sunt Spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt; rursus renovari ad poenitentiam, rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei et ostentui habentes. Hebr. 6, 4—6.

Ueber die Sünde des Unglaubens und namentlich über ihre Größe, vergl. Suarez, de fide. Disp. 15. sect. 2. n. 6. Disp. 16. sect. 1. 2. 5.

3) Dubius in fide infidelis est. De haeret. c. 1. Xistus I, in ep. 1. Decret. Julius I. in ep. 2. ad Orient. Es haben zwar einige Theologen in Frage gestellt, ob der Zweifel immer die Schuld der Häresie einschließe, aber nicht, ob er eine Sünde wider den Glauben sei und diesen aufhebe.

Suar. De fide Disp. 19. sect. 4. n. 8.

der geoffenbarten Lehre ist, wird ohne Zweifel dadurch, daß man diese Lehre für ungewiß erklärt, aufgehoben. Ist es also schwere Sünde, vom Glauben zu lassen, so ist es auch schwere Sünde, sich dem Zweifel hinzugeben. —

635. Aber, möchte man einwenden, der Zweifler, von welchem die Rede ist, bleibt ja immer bereit, alles, was Gott geoffenbart, für wahr zu halten; nur dies hält er für ungewiß, ob Gott die christliche Lehre geoffenbart habe.

Wäre diese Entschuldigung gültig, so würden durch sie alle Zweifler und Irrgläubigen, insbesondere aber alle Abtrünnigen gerechtfertigt. Wer von der katholischen Kirche oder vom Christenthum selbst — in seinem Innern — abfällt, thut es gewiß nur, weil er die katholische Kirche nicht mehr für ein Werk Gottes hält. Darum haben wir oben gesagt, daß der Glaube nur deßhalb frei ist, weil wir die Thatsache der Offenbarung nicht in der Weise erkennen, daß wir sie für wahr zu halten genöthigt werden. Denn daran, daß eine göttliche Offenbarung untrüglich sei, können wir nicht zweifeln; wenn es uns also ebenso unmöglich wäre, zu zweifeln, ob die Lehre der Kirche eine geoffenbarte sei, so wären wir auch zum Glauben an sie genöthigt. Wie demnach der Gläubige darin seine Freiheit ausübt, daß er die Thatsache der Offenbarung, obwohl er zweifeln könnte, fürwahrhält; so übt auch der Ungläubige seine Freiheit darin, daß er die Thatsache der Offenbarung, die er glauben könnte und müßte, nicht fürwahrhält. (n. 225. ff. 248.).

636. Man möchte ferner sagen, wer mit solchen Zweifeln in die apologetischen Untersuchungen eingehe, sei durchaus nicht gesinnt, vom Christenthum abzufallen, sondern vielmehr bemüht, sich im Glauben an dasselbe zu befestigen. — Aber etwas ganz anderes ist es, den Glauben, den man schon besitzt, mit aller Entschiedenheit festhalten, und eine gelehrte Untersuchung seiner Gründe unternehmen, um ihn in sich und Andern stärken, und wider feindliche Angriffe schützen zu können; und etwas anderes, sich von dem Glauben, in dem man lebte, lossagen, und die Untersuchung anstellen, um sich in Folge derselben zum Glauben oder Nichtglauben zu entscheiden. Wer in dieser letzteren Weise verfährt, giebt den Glauben auf, und unterscheidet sich von dem gewöhnlichen Abtrünnigen nur dadurch, daß er entschlossen ist, zu demselben zurückzukehren,

wofern er dazu nach beendigter Untersuchung die Pflicht erkennen sollte. Er gehört also seiner Gesinnung nach im wahren Sinne des Wortes zu den Ungläubigen, wenn auch nicht zu jenen, die ihr Herz wider die Wahrheit verschließen, so doch zu denen, welche dieselbe erst suchen. Darf aber ein Christ zum Ungläubigen werden? Und wären, wenn er es im fraglichen Falle dürfte, die Aussprüche der Schrift über jene, die vom Glauben ablassen, noch wahr, und die Gesetze der Kirche, die Strafen über sie verhängen, noch gerecht? Diese Gesetze, jene Aussprüche sind allgemein. Nach der Ansicht aber, die wir bestreiten, müßten alle Gläubigen, die einiger wissenschaftlicher Bildung fähig sind, davon ausgenommen werden: sie dürften, ja sie müßten die Wahrheit des Christenthums gerade wie ein Ungläubiger, der ihm noch nicht angehört, in Frage stellen. Wir sagen: sie müßten. Denn weßhalb dürften sie zweifeln? Doch gewiß nur aus dem Grunde, weil die Erkenntniß der Glaubwürdigkeit, die sie bis anhin hatten, jetzt, da sie anfangen, sich wissenschaftlich auszubilden, nicht mehr genügend wäre. Wer aber von der Glaubwürdigkeit des Christenthums keine hinreichende Kenntniß hat, der ist nicht nur nicht verpflichtet zu glauben, sondern er darf nicht glauben. Nun bemerke man aber, welche Folgen eine solche Lehre für das Leben hat. Die Untersuchung, wovon man seinen Glauben abhängig macht, kann besonders, wenn sie in der Weise, welche Hermes fordert, angestellt wird, nicht in kurzer Zeit zu Ende geführt, und wird nach Umständen durch manche Jahre fortgesetzt werden müssen. Was soll nun indeß der angehende Theologe, von dem insbesondere Hermes redet, thun? Darf er noch vor Gott und den Menschen den Glauben in Wort und That bekennen? noch theilnehmen an den Geheimnissen und den gottesdienstlichen Verrichtungen? Die Kirche verpflichtet ihn dazu, und wenn er dieser Verpflichtung nicht nachkommt, ist er von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen. Was also bleibt ihm übrig, als beim Beginn seiner Studien aus der Kirche auszutreten, oder in derselben sich der sträflichsten Heuchelei schuldig zu machen. Und wie? wenn er bereits dem geistlichen Stande angehörte und zum öffentlichen Bekenntniß, zur Verkündigung der Glaubenslehre verpflichtet wäre? —

637. Wohl dürfen wir hier fragen, ob eine Lehre wahr sein könne, die mit dem ganzen Leben der Kirche in solchem Widerstreite

ist; und dieses führt uns auf einen neuen und wo möglich noch stärkeren Grund. Das Christenthum fordert von jedem, der einmal zum Glauben gelangt ist, Standhaftigkeit in demselben bis an's Ende, und die Kirche nimmt jedem, der in sie aufgenommen wird, das eidliche Versprechen ab, daß er in ihr und im katholischen Glauben verharren werde [1]). Und ist ein solches Versprechen nicht auch in den Taufgelübden, die den Eingang in die Kirche eröffnen, enthalten? Das Leben aber in der Kirche, die Theilnahme an ihren Geheimnissen ist eine beständige Erneuerung jenes Gelöbnisses. Wäre es nun von Seiten der Kirche und der christlichen Religion gerecht, dasselbe zu fordern, und von Seiten der Gläubigen erlaubt, sich durch es zu binden, wenn jene populäre Erkenntniß, welche allen zugänglich ist, keine unbedingte Gewißheit gäbe, wenn sie nicht hinreichend wäre, um in allen Lagen des Lebens, des innern sowohl als des äußeren, im Glauben auszuharren? —

Zwar werden fast alle, bevor sie eines solchen persönlichen Versprechens fähig sind, in die Kirche durch die Taufe aufgenommen. Aber man bedenke, daß es dem Menschen, der die Göttlichkeit der christlichen Religion hinreichend erkannt hat, nicht etwa frei steht, sie zu bekennen oder nicht. Deßhalb ja fügte unser Heiland, als er die Jünger beauftragt hatte, das Evangelium zu verkünden, hinzu: „Wer glaubt und getauft wird, wird selig; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“ Indem also die Kirche Unmündige durch das Sakrament der Wiedergeburt sich einverleibt; setzt sie eben dies voraus, der gewöhnliche Unterricht, welcher in ihr ertheilt wird, genüge, auf daß jeder glauben könne und müsse. Wir finden also in dieser Handlungsweise der Kirche vielmehr einen neuen Beweis, daß der Zweifel, welchem Hermes das Wort redet, mit ihrem Glauben in Widerspruch ist.

---

1) Die Professio fidei tridentina schließt mit den Worten: Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et inviolatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime, Deo adjuvante, retinere et confiteri, atque a meis subditis vel illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri et praedicari, quantum in me erit, curaturum. Ita . . . spondeo, voveo ac juro. Sic me Deus etc.

638. Aber sehen wir endlich, ob es nicht, wenn Hermes Recht hätte, den meisten Christen unmöglich wäre, ihrem Glauben getreu zu bleiben, ohne von ihrer Vernunft verurtheilt zu werden. Warum sollen jene, welche sich durch das Studium der Theologie für den Dienst der Kirche bilden wollen, beim Beginn desselben ihren Glauben in Frage stellen, und „bereitwillig sein, den Ausspruch der Vernunft anzunehmen, ohne alle Rücksicht darauf, wie er sich zu ihren bisherigen religiösen Meinungen verhalte?“ [1]). Doch gewiß nur darum, weil sie bisher die Gründe, weßhalb wir glauben, nicht mit wissenschaftlicher Strenge untersuchen, noch die Einreden, welche Gelehrte wider dieselben erheben, prüfen konnten, jetzt aber hiezu fähig werden. Aber gilt dies etwa bloß von jenen, die sich dem geistlichen Stande widmen oder nicht vielmehr von allen Studirenden? Alle diese müßten somit nicht etwa nur, soweit es ihre Lebensverhältnisse gestatten, beflissen sein, ihre religiösen Erkenntnisse auszubilden, und sich wider die Verführung zu waffnen: nein, sie müßten aufhören zu glauben, und in gelehrte und ausführliche Untersuchungen eingehen, um in Folge derselben zu entscheiden, ob irgend eine und welche der bestehenden Religionen zu bekennen sei. Noch mehr: es giebt eine große Menge von Gläubigen, die der Wissenschaft nicht obliegen noch obliegen können, und dennoch Einsicht und Erfahrung genug haben, um zu wissen, daß Gelehrte und Ungelehrte vieles wider unsern Glauben vorbringen, was sie weder prüfen noch widerlegen können. Wenn also der Theologe, bis er eine solche Prüfung angestellt hat, seinen Glauben aufgeben muß, wie können dann jene Gläubigen, ohne diese Prüfung vorzunehmen, in ihrem Glauben verharren? Der Grund des Zweifelns ist doch derselbe, und nur darin bestände die Verschiedenheit, daß die nicht wissenschaftlich gebildeten Gläubigen in der Unmöglichkeit wären, ihn zu heben. Dennoch verharren sie im Glauben. Warum? weil sie die feste Ueberzeugung haben, daß jene Einreden der Gelehrten ungegründet sind. Mit dieser Ueberzeugung also, sagen wir, kann und muß auch der Gebildete, wenn er schon gläubig ist, die wissenschaftliche Prüfung der Glaubensgründe unternehmen.

---

1) Posit. Einl. §. 9. S. 31.

639. Indeß wenn wir aus den Lehren der Offenbarung und den Gesetzen der Kirche diese Verpflichtung folgern müssen; so fragt es sich nun, wie es möglich sei, ihr nachzukommen. Werfen wir, um hierauf zu antworten, auf das, was (an den schon angegebenen Orten) von der natürlichen Erkenntniß Gottes und der sittlichen Ordnung gesagt wurde, einen Blick zurück. Die Philosophie soll nicht, wie Ventura behauptete, von diesen Erkenntnissen als von Prinzipien ausgehen, sondern nachdem sie das menschliche Erkennen in sich betrachtet, und seine ersten Anfänge als durch sich selbst gewiß gefunden hat, aus ihnen zu jenen Erkenntnissen in strengen Schlüssen fortschreiten. Aber darum wird der Philosophie nicht das Recht zugestanden, über die Gewißheit derselben erst zu entscheiden, so daß wir unser Fürwahrhalten von der wissenschaftlichen Untersuchung abhängig machen müßten oder dürften. Es giebt Wahrheiten, welche die Vernunft, sobald sie sich entwickelt, mit solcher Leichtigkeit und Klarheit erkennt, daß sie die Versuche der Gelehrten, dieselben zweifelhaft zu machen, von vornherein für nichtig oder auch für strafbar erklärt. Und daß sich die Ungebildeten nicht täuschen, wenn sie deßhalb über die Zweifler an der Gottheit und sittlichen Ordnung ein scharfes Urtheil sprechen, ist durch die neue Philosophie erst recht an's Licht getreten. Sie hat unsägliche Anstrengungen gemacht, den Zweifel, wenn nicht die Läugnung aller religiösen Wahrheit wissenschaftlich zu rechtfertigen. Aber wie glaubte sie es angreifen zu müssen? Man sah ein, daß sich die Empiriker vergebens bemühten, die Folgerichtigkeit der Beweise für die übersinnliche Welt zu bestreiten; um also vielmehr ihre Grundlage zu untergraben, sprach man dem Menschen das Recht ab, durch seine Vernunft über die Beschaffenheit oder auch über das Dasein der Dinge, die er durch die Sinne wahrnimmt, zu entscheiden. Aber daß die Welt, die uns umgiebt, wirklich, und unser Denken über die uns erscheinenden Dinge wahr ist; dies ist uns nicht bloß gewiß, sondern auch evident, so daß, wer sich überreden will, daß er daran zweifele, jeden Augenblick durch sein Bewußtsein Lügen gestraft wird. Eben deßhalb wendete man sich also zum Pantheismus, um den religiösen Wahrheiten eine Deutung zu geben, die der Läugnung gleichkommt. Dies war jedoch nur dadurch zu erzielen, daß alles natürliche Denken gewaltsam verkehrt und verschroben wurde. Die Folge war, daß man endlich

dennoch zum Materialismus der Empiriker und allen seinen Ungereimtheiten zurückkehrte. — Was offenbart nun dieser Verlauf? Daß jene gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes und seine Herrschaft über uns, welche auch den Kindern verständlich sind, durch keine Einreden angegriffen werden können, welche nicht, so gelehrt sie übrigens sein mögen, in einer oder der anderen Weise als thöricht bezeichnet werden müssen.

Daß nun auch die Ungelehrten, ohne jene Einreden prüfen zu können, durch die Erkenntniß der Wahrheit selbst hiervon überzeugt sind, haben wir nicht aus der Einrichtung der menschlichen Vernunft allein, sondern auch aus dem Walten der göttlichen Vorsehung erklärt. Unsere Vernunft ist so eingerichtet, daß sie die Wahrheiten, deren Licht wir für ein des Menschen würdiges Leben bedürfen, leicht und sicher ergreift. Aber wenn der Apostel, eben um dies auszudrücken, sagt, daß Gott nicht weit von uns ist, weil wir in ihm leben und sind; so dürfen wir hinzufügen, daß er auch deßhalb unserer Erkenntniß nahe steht, weil er in uns wirkt und ist. Wie er alle Geschöpfe zu einer ihnen entsprechenden Thätigkeit bewegt, so lenkt er auch die Vermögen des menschlichen Geistes zur Erkenntniß der Wahrheit, und ist also auch hierdurch und nicht bloß durch die Erschaffung und Erhaltung unserer Geisteskräfte das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen [1]).

640. In ganz ähnlicher Weise verhält es sich mit der Erkenntniß der christlichen Religion. Gott hat ihr Kennzeichen, welche ebenso sichtbar als kräftig überzeugend sind, gegeben, und dadurch seine Kirche zu einer Stadt auf dem Berge gemacht: man braucht nur die Augen zu erheben, um sie zu sehen. Man erinnere sich an die hauptsächlichen Gründe unseres Glaubens: an die Völker umwandelnde Wirksamkeit, an die Vereinigung der höchsten Weisheit mit der seltensten Tugend in so vielen Bekennern der Religion Christi, an die Blutzeugen, an die Tausende von Wundern, die unzählige Menschen bezeugen, an die Weissagungen, deren Erfüllung vor Augen liegt. Gewiß sind diese Beweise für das Christenthum, wie auch jene für das Dasein Gottes einer wissenschaftlichen Behandlung fähig, und können durch dieselbe immer einleuchtender und

---

1) Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 227.

stärker werden: aber dies hindert nicht, daß sie auch in gemein verständlicher Fassung jene Kraft zu überzeugen haben, die volle Gewißheit giebt. Wo immer wir aber durch positive Gründe nicht bloß Wahrscheinlichkeit, sondern Gewißheit erhalten; da muß auch in uns die Ueberzeugung entstehen, daß alle Gegengründe nur sophistischer Art sein können. Denn mit der Gewißheit ist die gegründete Furcht, getäuscht zu werden, unverträglich. Aber wenn schon die Gewißheit der natürlichen Erkenntniß zugleich aus einem leitenden Einfluß der göttlichen Vorsehung erklärt werden muß; so wissen wir, daß die Gewißheit, womit der Gläubige die Göttlichkeit des Christenthums erkennt, ihre vorzügliche Ursache im übernatürlichen Lichte der Gnade hat. Schon in dem noch Ungläubigen, der die Wahrheit sucht, wirkt die Gnade erleuchtend und stärkend, und nicht bloß der Entschluß zu glauben, sondern auch das Urtheil, daß er glauben müsse, hat aus ihr seinen Ursprung: um wie viel mehr also dauert in dem schon Gläubigen dieses Urtheil durch die ihm innewohnende Gabe des Glaubens fort. Ist er ja durch diese Gabe zu einem höheren Lebensverkehr mit Gott erhoben und einigermaßen schon in übernatürlicher Weise mit ihm vereinigt. Vorzüglich daher, auch bei einer populären Betrachtung der Gründe unseres Glaubens, die hellere Einsicht in ihren Werth und ihre Kraft, und die Zuversicht, daß je tiefer und allseitiger sie erforscht, desto wahrer befunden werden. Aber eben daher auch das deutlichere Bewußtsein der Pflicht, nie vom Glauben zu lassen, und nur mit jener Zuversicht in die wissenschaftliche Untersuchung einzugehen [1]).

641. Aber darf nun ein Forscher etwa, wenn er in der Untersuchung auf Schwierigkeiten stößt, die er sich nicht zu lösen weiß, zum wirklichen Zweifel übergehen? Denn dies ist die zweite Frage, die wir zu besprechen haben. Aus allem jedoch, was wir über die Standhaftigkeit im Glauben, welche Gott und in seinem Namen die Kirche fordert, jeder Gläubige aber gelobt, so eben gesagt haben, leuchtet von selber ein, daß diese Frage zu verneinen ist. Wir

1) Von dieser Erleuchtung durch die Gnade redend sagt der h. Thomas: Etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea, quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum. — Donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea, quae sunt necessaria ad salutem. Summa. p. 2. 2ae. q. 8. a. 4.

haben also hier keine neuen Beweise vorzubringen, sondern nur die Gründe, die man uns entgegensetzt, zu prüfen.

„Die wissenschaftliche Vernunft," sagt man zunächst, „muß die Urtheile der gemeinen prüfen, und davon kann das Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Christenthums nicht ausgenommen werden." — Aber wer aus solchem Grundsatz die Berechtigung und die Pflicht, während der Untersuchung zum Zweifel überzugehen, herleitet; müßte der nicht dieselbe Berechtigung und Pflicht beim Beginn der Untersuchung behaupten, und somit der hermesischen Lehre vollständig beitreten? Wer annimmt, daß alle und jede Urtheile der gemeinen Vernunft von der wissenschaftlichen zu prüfen seien, so zwar daß sie in Folge dieser Prüfung auch verworfen werden können; der nimmt offenbar auch an, daß kein Urtheil der gemeinen Vernunft vor dieser Prüfung unbedingt gewiß sei. Ein Gläubiger also, der die Gründe für die Göttlichkeit des Christenthums noch nicht nach der Strenge der Wissenschaft geprüft hätte, würde, wenn er jenem Grundsatze beipflichtete, sich sagen müssen, daß er von jener Göttlichkeit nur eine bedingte Gewißheit habe, und folglich auch vor der Untersuchung schon zweifeln müsse.

„Aber man gesteht doch ein, daß es Aufgabe der Wissenschaft sei, die Urtheile des vorwissenschaftlichen Bewußtseins stärker zu begründen oder auch zu verbessern." — Man gesteht ein, entgegnen wir, daß die Wissenschaft dahin streben soll, alle und jede Urtheile auf die ersten Anfänge des Erkennens zurückzuführen, und aus ihnen zu begreifen; man läugnet auch nicht, daß, in wie weit dies der Wissenschaft gelingt, in so weit die Erkenntniß vervollkommnet, und gewöhnlich auch die Gewißheit erhöht wird; aber man gesteht nicht ein, wir wenigstens nicht, daß es Aufgabe der Wissenschaft sei, über alle und jede Erkenntniß, ob sie wahr oder unwahr sei, zu entscheiden. Und wir dürfen wohl zweifeln, ob auch nur jene, die also reden, der Wissenschaft dies Recht in dem Umfange, den ihre Worte ausdrücken, in der That zugestehen. Oder könnte es ihre Ansicht sein, daß es der Wissenschaft zukomme, erst zu entscheiden, ob man Gott verfluchen dürfe, ob die Kinder ihre Eltern ehren sollen, ob Mord und Diebstahl Sünde seien? Und würden sie, ich sage nicht den Christen, sondern was immer für einen Menschen, der zum Gebrauch der Vernunft gekommen ist, entschuldigen, wenn

er sich durch sophistische Gründe verleiten ließe, was ihm über solche Fragen das gemeine Bewußtsein sagt, im Namen der Wissenschaft zu läugnen?

642. Aber es kann doch, die Erfahrung lehrt es, geschehen, daß bei fortschreitender Untersuchung die Gegengründe über den Geist des Forschers eine solche Gewalt gewinnen, daß er ihnen nicht zu widerstehen vermag. Mag er immer in der Würdigung dieser Gründe sich irren, so kann er doch, so lange sie ihm unwiderleglich scheinen, nicht mehr glauben. Wer aber wollte ihn deßhalb eines Vergehens anklagen? Kennt ja doch die Theologie außer dem objectiv wahren auch ein subjectiv irrthümliches Gewissen.

Allerdings: aber sie kennt auch außer dem schuldlosen Irrthum einen schuldvollen. Droht denn nicht Gott, der keinem Schuldlosen zürnt, den Freunden Job's mit dem ganzen Gewicht seines Zornes, weil sie nicht, was recht vor ihm ist, geredet, wie sein Knecht Job [1])? Und an wie vielen andern Stellen der Schrift wirft er den Menschen ihre verkehrten Gedanken, ihre thörichten Urtheile vor. Es kann uns dies nicht befremden, wenn wir uns erinnern, welch großen Einfluß der Wille auf die Ueberzeugungen hat, die wir uns bilden. — Was nun unsern Fall insbesondere angeht, so kann der Forscher, wenn er die Ueberzeugung, daß Gott sich uns geoffenbart, verloren hat, freilich nicht mehr glauben, was Gott geoffenbart hat. Aber dies eben ist die Frage, ob er ohne schwere Schuld jene Ueberzeugung verlieren konnte. Wie so eben erklärt wurde, hängt dieselbe vorzugsweise von dem Beistand Gottes und dem Lichte der Gnade ab. Weil nun Gott Standhaftigkeit im Glauben fordert, und sie zur Bedingung des ewigen Heiles gemacht hat; so ist es gewiß, daß er seine Hülfe dem, der sie sucht, nicht versagt, und die Gnade des Glaubens keinem nimmt, der sich nicht durch Widerstand derselben unwürdig macht [2]). Bestätigt nicht auch

1) Iratus est furor meus in te et in duos amicos tuos, quoniam non estis locuti coram me rectum, sicut servus meus Job. Job. 42, 7.

2) Daher das Vaticanum: Benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat. ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quod de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur. De fide. cap. 3.

dies die Erfahrung, auf die man sich beruft? Zuvörderst sind es meistens nicht die emsigen Forscher, welche den Glauben verlieren, sondern vielmehr jene Fahrlässigen und Leichtsinnigen, die es sich nicht angelegen sein lassen, ihre religiösen Erkenntnisse auszubilden. Wenn diese auf Gegenreden, die sie vernehmen, oder auf Schwierigkeiten, die sich ihnen bei eigenem Nachdenken darstellen, keine Antwort finden; was müßten sie daraus folgern, wenn nicht, daß sie sehr übel gethan, sich nicht besser zu unterrichten, und daß es jetzt wenigstens hohe Zeit sei, die Belehrung, deren sie bedürfen, zu suchen? Statt dessen geben sie nur gar zu oft bereitwillig der Lockung nach: und wenn sie, wie es eine so heilige Sache fordert, einen ernsten Blick in ihr Inneres würfen; so würde es ihnen nicht verborgen bleiben, daß es die Aussicht auf die Befreiung von dem ihnen nicht mehr süßen Joche Christi ist, welche sie lockt. Keiner verliert den Glauben ohne Sünde wider den Glauben; aber meistens gehen dieser Sünde andere vorher. „So jemand den Willen dessen thun will," spricht der Herr, „der mich gesandt hat; wird er inne werden, ob meine Lehre von Gott sei oder ob ich aus mir selber rede." Von sehr vielen Protestanten wissen wir, daß sie nach einem unbescholtenen Lebenswandel, vielem Gebete und ernstlichen Studien zur Erkenntniß der katholischen Wahrheit gelangten. Läßt sich dasselbe von denen sagen, die von ihr abfielen? —

Was nun den katholischen Forscher betrifft, so ist nicht zu läugnen, daß er auch bei der lautersten Absicht auf Schwierigkeiten stoßen kann, die ihm anfangs unauflöslich scheinen. Aber wenn er nicht zu denen gehört, die nur für Andere lernen und lehren; so wird er, seiner Pflicht eingedenk, sich eben deßhalb um so eifriger dem Gebete und der Uebung aller Frömmigkeit ergeben. Da mag es denn immer sein, daß er auf wissenschaftliche Zweifel nicht sogleich die wissenschaftliche Antwort findet; aber die Ueberzeugung, daß diese zu finden sei, und daß alle Gegengründe nur Scheingründe sind, wird er nicht verlieren. Denn „getreu ist Gott, der uns zur Gemeinschaft seines Sohnes berufen, und er läßt uns nicht über unsere Kräfte versuchen." Er wird dem Forscher, der, um das kostbare Kleinod des ewigen Lebens besorgt, zu ihm sich wendet, die einfachen Gründe des Glaubens fortwährend im Lichte der Gnade so erkennen lassen, daß sie die Gewißheit, welche sie trotz aller ge-

lehrten Einreden durch ihre innere Kraft dem menschlichen Gemüthe geben, für ihn behalten.

643. Indeß möchte man gemäß heutzutage nur gar zu verbreiteten Ansichten weiter einwenden, daß es erlaubt sein müsse, aus Gründen, die man vor einer wissenschaftlichen Untersuchung nicht erkannte oder nicht zu würdigen wußte, jedes Urtheil über die Glaubwürdigkeit zu ändern. Wo nicht, so wäre jeder Confessionswechsel aus wissenschaftlichen Gründen zu verurtheilen, und die Lehre, durch welche man den Rechtgläubigen in der Wahrheit befestigen wolle, würde nicht weniger dazu dienen, den Irrgläubigen in seinem Irrthume zu befestigen. Auch dieser nämlich halte die Auctorität, welcher er folgt, für die wahre, und dürfe sich also nach solcher Lehre durch keine Gründe dahin bringen lassen, sein Urtheil zu ändern.

Es wurde, entgegnen wir, schon gezeigt, daß die h. Schrift jenen, welche den wahren Glauben einmal angenommen haben, die größte Standhaftigkeit zur Pflicht macht, daß die Kirche von ihnen ein feierliches Gelöbniß dieser Standhaftigkeit fordert, und die Verletzung desselben mit ihren schwersten Strafen ahndet. Sie setzte also immer voraus, was sie jetzt auch förmlich erklärt hat, daß der Gläubige niemals einen gerechten Grund haben kann, vom Glauben zu lassen. — Was aber die Irrenden, welche die Wahrheit nie erkannten, angeht; so kann es geschehen, daß sie das Bekenntniß, dem sie von Kindheit an folgten, ohne ihre Schuld für das wahre halten. Aber wenn nun aus der Lehre, die wir vertheidigen, folgt, daß solche, so lange diese ihre irrige Ueberzeugung dauert, verpflichtet sind, an ihrem Bekenntnisse festzuhalten; so folgt jedoch nicht minder, daß sie, wenn ihnen Gründe, die ihre Ueberzeugung erschüttern könnten, entgegentreten, sich ebenso zu benehmen haben, wie wir von den Rechtgläubigen sagten. Sie müssen in lauterer Absicht Belehrung suchen, sie müssen ihren Eifer im Gebet und in der Uebung der christlichen Frömmigkeit verdoppeln. Wenn sie dieses thuen, dann wird in ihnen das Gegentheil von dem geschehen, was in den Rechtgläubigen. Während in diesen die Ueberzeugung, mit der sie glauben, fortdauern und sich mehren wird; wird sie in ihnen schwinden, und einer besseren Erkenntniß Platz machen. Denn dasselbe Licht von oben, das in dem, welcher der Wahrheit anhängt,

die wahre Gewißheit befestigt, zerstört die falsche in dem Irrenden, der jedoch die Wahrheit sucht. — Man kann also, was ebenfalls vom Vaticanum erklärt worden ist (n. 632), von den Rechtgläubigen und den noch Ungläubigen oder Irrgläubigen keineswegs in derselben Weise reden.

644. Aber wenden wir jetzt, um das Prinzip der neuen Wissenschaft in seiner ganzen Ausdehnung zu betrachten, unsern Blick von den einzelnen Menschen auf die Völker. Man möge diese beim Eintritt in die neue Zeit immerhin, wie man gewohnt ist, mit einem Jüngling vergleichen, der zur näheren Betrachtung der Gründe seines Glaubens angetrieben wird. Der wieder erwachte Eifer für die klassischen Studien, die daraus entstehenden Versuche, die griechische Philosophie in anderer Weise, als es bis dahin geschehen, zu erklären, die Entdeckung unbekannter Welttheile, die Erfindung neuer Künste, die Erweiterung der Kenntnisse auf dem Gebiete der Geschichte und Naturlehre mußten auf die Völker den Einfluß üben, den ein junger Mensch erfährt, welcher mit den Wissenschaften bekannt, und in neue Lebensverhältnisse eingeführt wird. Damit wollen wir nicht sagen, daß das Mittelalter überhaupt der unreifen Jugend zu vergleichen sei, sondern nur, daß es, im friedlichen Besitze des Glaubens, zu vieler Erörterung seiner Gründe sich nicht veranlaßt sah. Als nun aber diese Veranlassung der neuen Zeit gegeben war, mußte sie sich ohne Zweifel so benehmen, wie wir oben von dem Jünger der Wissenschaft sagten, der anfängt, den Glauben zum Gegenstand seiner Forschung zu machen. Man durfte und mußte überzeugt sein, daß eine solche Forschung, je ernster und unbefangener sie wäre, eben wegen der Erweiterung des menschlichen Wissens, nur dazu dienen würde, die Unerschütterlichkeit der Grundlage des Glaubens immer mehr zu offenbaren. Aber man mußte auch in den Umwälzungen, denen das Leben der Völker unterlag, und den aus ihnen der Religion entspringenden Gefahren eine Mahnung sehen, an Gott, der diese Religion mit so vieler Erweisung seiner Macht und Güte unter Europa's Völkern gegründet, und diese durch sie mit Wohlthaten überhäuft hatte, um so getreuer festzuhalten. Endlich hatte man ganz und gar keinen Grund sich über die Vergangenheit hoffärtig zu erheben. Denn giengen dieser manche Kenntnisse, die man jetzt auf dem Gebiete der menschlichen Erfahrung

zu gewinnen anfieng, ab; so hatte man von ihr ein reiches Erbe von Erkenntnissen höherer Art überkommen. Weit entfernt also, sich von der in der Kirche bis dahin ausgebildeten Wissenschaft loszureißen, mußte man mit ihr in innigster Verbindung bleiben. Es ist aber auch kein Zweifel, daß in unserer Kirche eine große Anzahl von Gelehrten in diesem Geiste und in dieser Weise den gerechten Forderungen der neuen Zeit zu genügen streben, und ihnen verdanken wir die Erweiterung und Ausbildung, welche viele Zweige der Wissenschaft, namentlich die Kritik und Exegese, die Geschichte, die positive und auch die speculative Theologie seit dem sechszehnten Jahrhundert erhalten haben. Aber ebenso wenig läßt es sich läugnen, daß auch die entgegengesetzte Richtung gleich vom Beginne der neuen Zeit mit Macht hervortrat, und seit mehr als einem Jahrhunderte die vorherrschende geworden ist. Die neue Zeit bietet uns daher auch das Bild eines jungen Menschen dar, der auf jene, welche ihn im Glauben unterrichtet und erzogen haben, mit Geringschätzung herabsieht, weil sie der Kenntnisse entbehren, die er aus der Realschule mit sich bringt; der weit entfernt, einen gründlichen Unterricht in der Religion zu suchen, die Zweifel, die man ihm wider dieselbe beigebracht hat, sofort benutzt, um ihrer Uebung zu entsagen, und dem freieren Genusse dieser Welt sich zu ergeben, vor allem aber bemüht ist, das Joch der Unterwürfigkeit, welches ihm sein Glaube auferlegt hatte, abzuschütteln. Man braucht sich, um diese Züge in der literarischen Welt des sechszehnten Jahrhunderts wiederzufinden, nur an die Humanisten, die neuen Peripatetiker und viele Naturkundige zu erinnern. Am allergrellsten aber treten jene gänzliche Verachtung der alten Wissenschaft, die Verwerfung der kirchlichen Zucht und Ordnung, die Entzügelung des Fleisches, die Empörung wider die von Gott gesetzte Herrschaft in den großen Secten der neuen Zeit hervor. — Dennoch beschränkten auch in ihnen sich einstweilen Läugnung und Befeindung auf das Ansehen der Kirche; erst seit dem vorigen Jahrhundert wurde sie auf das Christenthum selbst, wenn nicht auf alle und jede Religion ausgedehnt. Dies aber geschah durch die neue Philosophie. Cartesius, ihr Gründer, wollte, wie gesagt, nur den methodischen Zweifel. Schon dieser mußte durch die irrthümlichen Lehren, vermittelst welcher er ihn zu überwinden trachtete, und viel mehr noch durch

den vermessenen Dünkel, mit dem er sich über alles vor ihm Geleistete erhob, gefährlich werden. Seitdem aber protestantische Denker es übernahmen, das angefangene Werk fortzuführen, gieng alsbald der methodische Zweifel in den wirklichen über, und dehnte sich auch als solcher über alle und jede Wahrheit aus.

Durch diese Erklärungen glauben wir nun unsere Ansicht deutlich genug vorgelegt zu haben. Wie in jeder, so giebt es auch in der neuen Zeit eine gute und eine böse Richtung. Die gute besteht in Ansehung der Wissenschaft darin, daß man sich der ersten Anfänge und des gesetzmäßigen Fortschreitens der Erkenntniß zu versichern strebt. Weil all unser Erkennen aus der Erfahrung, dem Denken und dem Glauben seinen Ursprung hat; so mußte jenes Streben dahin gehen, auf dem Gebiete der Erfahrung (der Natur und Geschichte) die Thatsachen festzustellen, die Gesetze des Denkens und die Gründe des Glaubens zu untersuchen. Wenn nun solche Bestrebungen von den Grundsätzen, die wir angegeben haben, geleitet werden; so können durch sie die Wissenschaften in manchen einzelnen Theilen gefördert, aber auch von ihren Fundamenten aus vervollkommnet werden; und dies nicht bloß, weil es eine bedeutende Vervollkommnung ist, die Grundlage besser zu erkennen, sondern auch weil diese bessere Erkenntniß auf den Ausbau des Ganzen vortheilhaften Einfluß hat. — Die böse Richtung der Zeit aber sehen wir dort, wo man im Ringen nach solcher Vervollkommnung der Wissenschaft von jenen Grundsätzen sich nicht leiten läßt; wo man im stolzen Vorurtheil, daß es der neuen Zeit vorbehalten gewesen, alle Wahrheit erst zu entdecken, über die Leistungen der Vergangenheit den Stab bricht, oder doch sie unbenutzt läßt, und alle Ueberzeugungen, die christlichen und die rein menschlichen, mit frechem Uebermuthe einem ernstlichen Zweifel unterwirft. Soll also das „Fundamentalprinzip moderner Vernunftforschung" ein solches sein, das Freiheit gewähre, sei es von Anbeginn, sei es beim Fortschreiten der Forschung jede Wahrheit allen Ernstes in Frage zu stellen: ja so sind wir der Ueberzeugung, daß mit diesem Fundamentalprinzip vollständig zu brechen ist. Denn kein Mensch kann die Wahrheiten, die Gott uns in's Herz geschrieben, kein Christ die Wahrheiten seines Glaubens ohne schwere Sünde bezweifeln. —

III.

Ueber den Fortschritt der praktischen Theologie, den Hirscher behauptet.

645. Auch Hirscher geht bei Betrachtung der Geschichte der Moraltheologie von dem Gedanken aus, daß der sittliche Geist des Christenthums erst in der neuen Zeit zum Selbstbewußtsein erwacht sei. Er war ohne Zweifel von Anfang in der Kirche gegenwärtig und thätig; aber in den früheren Zeiten offenbarte er sich nur im Gegensatz zu gewissen ihm feindlichen Mächten, in der neuen Zeit trachtet er sein Wesen unabhängig von Gegensätzen rein aus sich selbst zu entfalten. Vor Constantin war jene feindliche Macht das noch herrschende Heidenthum; daher in der Moral jener Zeit das Bemühen, die Christen zum Marterthum zu stärken, und wider die Gefahren, die ihnen als ehemaligen Heiden nahe lagen, zu schützen. Als dann das Christenthum herrschend geworden, und die Heiden sich zu ihm in Massen bekehrten; drohete die Gefahr, daß heidnischer Prunk und Sucht nach Wohlleben in die Kirche übergiengen. Daher das Mönchthum im Gegensatz zu diesem, und die Anstrengungen der Lehrer und Hirten der Kirche, durch allgemeinere Verkündigung der großen Wahrheiten des Glaubens und durch angemessene Verordnungen christliche Sitte und Zucht zu erhalten und zu fördern, besonders unter der Geistlichkeit. Seit dem Untergang des römischen Kaiserthums endlich war es die Rohheit der neubekehrten Völker, welche der Geist des Christenthums als seinen Gegensatz zu bekämpfen hatte. Als weise Erzieherinn stellt sich daher die christliche Moral dieser Zeit auf den Standpunkt des Moysaismus zurück; und obschon sie auch die Ideen des Evangeliums lehrt, dringt sie doch viel mehr auf einzelne und äußerliche Werke, und greift zu äußerlichen Mitteln, um die rohe Menge allmählig für eine geistige Auffassung des Christenthums zu befähigen. — Nachdem aber der Zögling gereift, und in ihm der Geist des Christenthums durch die kirchliche Erziehung zu sich selbst gekommen war; mußte er sich wider Vieles, was ehemals wohlthätig, jetzt aber überflüssig und überdies zum Theil entartet war, erheben. Daher

der Kampf der neuen Zeit als einer rein-christlichen wider die alte als die moysaisch-christliche; daher das ihr charakteristische Streben nach Reformen, welches jedoch im Protestantismus mehr negativ, durch Wegwerfen, im Katholizismus mehr positiv, durch Umbilden sich offenbart —[1]).

646. Es ist gewiß sehr wahr, was Hirscher beim Beginn dieser Darstellnng sagt, daß nämlich der sittliche Geist des Christenthums immer derselbe sei, aber in verschiedenen Zeiten, je nach den besondern Bedürfnissen einer jeden, sich verschieden darstelle. Auch wird niemand in Abrede stellen, daß diese verschiedene Offenbarung des christlichen Geistes in den beiden ersten Zeiträumen im Ganzen jene war, die Hirscher schildert. Doch haben wir auch darüber einiges zu bemerken. Der sittliche Geist des Christenthums ist die Liebe, mit welcher der Christ sich zu Gott erhebt, und ihm allein anhängt, und die Demuth, worin er sich Gott unterwirft, seiner selbst nicht achtend: und diese Liebe und Demuth übt er im Hinblick auf seinen Heiland, dem er gleichförmig zu werden sterbt. Darin stimmt uns Hirscher vollkommen bei. Nun belehrt uns aber der Heiland selbst, daß es keine größere Liebe giebt, als für den Geliebten in den Tod zu gehen (Joh. 15, 13.); und gewiß kann es auch keine tiefere Demuth geben, als Gott uns bis in den Tod zu unterwerfen, zufrieden, daß, ihn zu ehren, unser ganzes irdisches Dasein zerstört werde. Und wodurch könnte der Christ seinem Heiland gleichförmiger werden? Wo der Apostel ermahnt, die Gesinnung J:su Christi zu der unsrigen zu machen, hebt er nur dies aus dem Leben des Erlösers hervor, daß er sich erniedrigte, gehorsam werdend bis zum Tode am Kreuze (Phil. 2, 5.); und unser Herr selbst erklärt, daß er dadurch seine Liebe zum Vater an den Tag legen wolle (Joh. 14, 31.). Wenn aber das, so ist das Marterthum die reinste und höchste Darstellung des christlichen Geistes, und dieser hat sich in keiner Zeit so vollkommen offenbart, als in jener, worin es Tausende, ja Millionen von Martyrern gab. Dazu kommt, daß auch das ganze Leben der Christen, schon deßhalb, weil sie des Marterthums immerdar gewärtig waren, eine beständige

---

1) Siehe die ausführlicheren Mittheilungen oben Bd. 1. S. 13. ff. Bei Hirscher. Moral. Bd. 1. 2. Aufl. S. 38 ff. 4. Aufl. S. 41 ff.

Verläugnung ihrer selbst und alles Irdischen sein mußte. — Haben nicht deßhalb auch die Gläubigen aller folgenden Zeiten auf die Blutzeugen Jesu Christi, als auf die erhabensten Muster der Tugend, zu der sie emporstreben sollten, zurückgeblickt? — In ähnlicher Weise hat man aber auch stets auf das erste Mönchthum, d. i. auf das Leben der Väter in der Wüste als auf ein Ideal der christlichen Vollkommenheit hingewiesen. Auch in ihm nämlich wurde die ausgedehnteste und strengste Selbstverläugnung, und sie wurde im Geiste der Demuth und Liebe geübt, weßhalb man auch jenes Leben passend als langsamen Martertod bezeichnet hat.

Diese Bemerkungen machen wir, damit man nicht etwa — wozu Hirschers Darstellung verleiten könnte — auch in der Offenbarung des sittlichen Geistes des Christenthums einen beständigen Fortschritt sehen, und die neue Zeit nicht bloß, was das Wissen, sondern wohl gar auch, was christliche Gesinnung und Leben angeht, über die ersten Zeiten des Christenthums erheben wolle. — Man sagt: „Wie die Väter in der Wüste der Gesinnung nach Martyrer sein konnten, so können die in der Welt lebenden Gläubigen der Gesinnung nach Einsiedler sein.“ Freilich; aber, aber! — und ist dies, insofern es wahr ist, bloß von den Gläubigen unserer, und nicht auch von jenen der ersten Zeiten wahr? — Man kann ferner mit Grund bemerken, daß die Ordensstände in späteren Zeiten ebenso wohl als die Wüste Schulen christlicher Selbstverläugnung waren, und man mag als einen Vorzug derselben rühmen, daß sie mit dem beschaulichen Leben das thätige verbanden: — aber gilt dies nicht wiederum ebenso wohl von den Orden des h. Basilius, des h. Augustin, des h. Benedikt, als von den nachfolgenden? Was also die jüngeren Zeiten hatten, das hatten auch die älteren; aber außerdem erglänzte in diesen der christliche Heldenmuth, der später selten wurde, in zahlreichen Schaaren.

647. Will man aber nicht sowohl das Leben als die Lehre vergleichen, so darf man erstlich nicht übersehen, daß aus den Zeiten der Verfolgungen nicht gar viele Schriften auf uns gekommen sind. Wenn nun in diesen die sittlichen Wahrheiten des Christenthums meistens mit Beziehung auf die Leiden der Martyrer behandelt, und deßhalb, wie Hirscher sagt, „vornehmlich Losschälung von der Welt, Demuth, Verzichtleistung auf Macht und Würden, Resignation

überhaupt, Hinschauen auf die selige Unsterblichkeit, Treue gegen Christus und gegen den einen lebendigen Gott bis in den blutigen Tod, doch ohne Martyrerstolz," empfohlen worden; so hat eben darin der sittliche Geist des Christenthums, wenn nicht eine allseitige, doch seine erhabenste Ausprägung erhalten. Nun sind aber die Schriftsteller dieser Zeit, namentlich Clemens der Alexandriner und Origenes, auch bemüht, die Christen zu der Sittenreinheit und Heiligkeit anzuleiten, deren sie sich in allen Lagen des Lebens befleißen mußten. Möge immer zu dem Ende, sei es von den oben genannten Tugenden, sei es von der ehelichen und jungfräulichen Keuschheit, der Wohlthätigkeit, der Liebe zur Armuth, dem Gebete und der Gottseligkeit vornehmlich im Gegensatz zu den in der Heidenwelt herrschenden Lastern gehandelt werden; ich begreife nicht, wie dies nicht vielmehr dazu beitragen soll, den Geist des Christenthums in seiner Eigenthümlichkeit darzustellen.

Was aber die nächstfolgenden Jahrhunderte angeht, so beweisen die Werke eines h. Basilius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustin und vor allen jene Gregor's des Großen und des Abtes Cassian, daß es wahrlich nicht der neuen Zeit vorbehalten war, „zu den Prinzipien der christlichen Moral aufzusteigen," aus ihnen die einzelnen Tugenden und ihre mannigfaltige Uebung zu erklären, und so den sittlichen Geist der Religion Jesu rein aus sich selbst und in reichster Fülle zu entfalten. Alle späteren Sittenlehrer, mochten sie für das Volk, für die Geistlichkeit oder für Ordensleute schreiben, haben aus jenen Werken wie aus Fundgruben der christlichen Weisheit geschöpft. Das einzige, was man an ihnen vermissen kann, ist jene Gliederung und ebenmäßige Behandlung des Lehrstoffs, welche ein wissenschaftliches Ganze fordert. Zu einem solchen aber ist die christliche Moral durch die Scholastiker und vornehmlich durch Thomas von Aquin geworden.

648. Aber nun soll sich die neue Zeit zum Mittelalter wie die rein-christliche zur moysaisch-christlichen Zeit verhalten. — Die hierin enthaltene Beschuldigung, daß man ehemals den Geist der christlichen Sittenlehre und das Verhältniß des neuen Bundes zum alten nicht erfaßt habe, wurde bereits zur Genüge erwogen. Freilich zeigten wir das Gegentheil nur aus dem Werke des h. Thomas: aber darf Hirscher vielleicht von den älteren Schrift-

stellern des Mittelalters, von einem Beda, einem Rupertus, einem Lanfrank, einem Anselm, einem Bernhard, darf er von den Victorinern sagen, daß sie auf dem Standpunkt des Moysaismus stehen geblieben? — Aber diese großen Männer machen vielleicht eine Ausnahme. Nun, so nenne man denn jene, welche keine Ausnahme machen, und dennoch, wenigstens zu ihrer Zeit, in Ansehen standen: denn es ist billig, daß man den Geist einer Zeit nach denen, die sie selbst hochschätzte, beurtheile. — Die genannten Schriftsteller wenden sich zwar in ihren Werken meistens an ihre Ordensgenossen; aber wenn diese fähig waren, einen so tiefen, so zarten, bis in das Innerste des Geistes dringenden Unterricht zu fassen und zu benutzen; so konnte auch die Menge der Gläubigen nicht, wie Hirscher behauptet, „ächt christlicher Gesinnung unfähig, nur für äußerliche Eindrücke empfänglich, und von solcher Rohheit sein, daß sie die häuslich-stillen Tugenden, wie sie in unserer Zeit geübt werden, völlig unbeachtet gelassen und für werthlos gehalten hätte.“ Einen solchen Abstand giebt es nicht zwischen den Weltlichen und Ordensleuten, besonders dann nicht, wann der Klöster so viele und die Anzahl ihrer Bewohner so groß ist. In manchen von jenen, denen die genannten heiligen Männer vorstanden, belief sich diese Anzahl auf mehrere Hundert, in andern bis auf Tausend. — Wohl hat die Kirche in ihren Anstalten und Verordnungen, und ihre Diener haben in der Verkündigung der christlichen Wahrheiten auf die geringe Bildung und anfangs noch rohen Sitten der neubekehrten Völker viele Rücksicht genommen, aber deßhalb wahrlich sich nie auf den Standpunkt des Moysaismus zurückgestellt. Auch fand das Christenthum in der Rohheit ein großes Hinderniß, um sich unter diesen Völkern zu verbreiten und feste Wurzel zu fassen; aber einmal aufgenommen und zur Herrschaft gelangt, bedurfte es keines Jahrtausends, um auch die Menge der Gläubigen mit seinem Geiste zu durchdringen, und im häuslichen sowohl als im öffentlichen, im innern als im äußeren Leben die schönsten und die reichlichsten Früchte hervorzubringen. — Wir begegnen hier bei Hirscher von neuem jener Ueberschätzung der menschlichen Bildung und des natürlichen Wissens. Möge der Geist des Christenthums in unserer feinen Bildung und Gelehrsamkeit nicht mehr Widerstand und Hem-

mung finden, als er in den rohen Sitten und der Unwissenschaftlichkeit unserer Vorfahren fand!

649. Hirscher verweist in dieser Darstellung mehremalen auf Stäudlin's Geschichte der Sittenlehre Jesu. Wenn er aber dieses auch unterlassen hätte, würde es nicht leicht seinen Lesern verborgen geblieben sein, daß er die katholische Vorzeit nach den Ansichten, die unter den neueren Protestanten verbreitet sind, beurtheilt. Von seinem Ursprung an hat der Protestantismus, was er der katholischen Kirche vorwarf, in die Beschuldigung zusammengefaßt, daß sie vom Geiste des Evangeliums zum Moysaismus abgefallen sei. Weil jedoch die Anklage, so wie Luther und Calvin sie gestellt hatten, gar zu grell klang, und die Behauptung einschloß, daß seit einem Jahrtausend der Geist des Christenthums so gut als ganz von der Erde verschwunden gewesen; so hat man sie in neuerer Zeit also umgeformt, daß man fortfahren kann zu verwerfen, was die Reformatoren verwarfen, ohne doch auf die christliche Vergangenheit jene schweren Vorwürfe zu wälzen. Der Geist des Christenthums, heißt es also jetzt, war immer derselbe; aber er wirkte in den Völkern je nach ihrer Fassungsgabe, und beherrschte sie daher nach dem Gesetze der Furcht und der Aeußerlichkeit, bis sie für das Gesetz der Freiheit und Innerlichkeit gereift waren. —

Nicht bloß in diesen Grundgedanken ist Hirscher eingegangen; auch die einzelnen Punkte, worin sich der Moysaismus des Mittelalters offenbaren soll, giebt er genau so, wie die Protestanten an. Es waren, sagt er, der Cultus und seine Formen, in denen sich die Religion des Geistes der rohen Menge vorzugsweise nahte; daher legte die Moral dieser Zeit auf Kirchenbesuch und gottesdienstliche Werke aller Art so großen Werth. Die Menge wenigstens war der ächt christlichen Gesinnung nicht fähig; deßhalb dringt die Moral durch und durch auf Werke und zwar auf namentlich bestimmte Werke. Die Uebung derselben, besonders der gottesdienstlichen, wurde sogar durch die Kirchenzucht nachdrücklich unterstützt. Mit großer Sorgfalt war durch diese auch das Bußwesen geregelt, die Sühnung der Vergehen aber mehr an die Büßung als an die Sinnesänderung geknüpft. Und damit keiner der Klagepunkte, welche die Protestanten erheben, fehle, wird auch noch daran

erinnert, daß die Kirche, um ihre Gesetze aufrecht zu erhalten, selbst zu bürgerlichem Zwange griff.

650. Zwar bemerkt nun Hirscher, daß die christliche Moral einerseits sich auf die Stufe des Moysaismus zurückstellend, andererseits sich zugleich weit über denselben erhob, die großen Ideen des Evangeliums handhabend, Enthaltsamkeit, Demuth, Innerlichkeit u. s. w. pflegend; und hier redet er von den frommen Stiftungen, den Klöstern, dem Ritterwesen. Aber daraus soll nur erklärt werden, wie „der Zögling allmählig heranwachsen und in ihm der Geist des Christenthums, welcher nicht Zwang, Aeußerlichkeit, Mechanismus, sondern Freiheit, Liebe und Leben im Glauben ist, durch die kirchliche Erziehung zum Selbstbewußtsein erwachen konnte." Nachdem er also erwacht war, erhob sich der Kampf zwischen der neuen und alten Zeit. Und worin besteht dieser Kampf? Es ist ein „Kampf wider die Einmischung weltlichen Zwanges in Angelegenheiten der Ueberzeugung und des Gewissens; Kampf gegen jede Art der Despotie in Sachen des Glaubens und der Liebe; Kampf wider leere Werkheiligkeit, religiösen Lippendienst, heidnisch-äußerlichen Cult, ethnicirenden Heiligen- und Bilderdienst; Kampf wider Buße und Bußwesen ohne Sinnesänderung, wider Selbstverläugnung ohne Liebe, wider Absonderung von der Welt ohne Thätigkeit für die Welt u. s. w." Ist das nicht genau der Kampf, zu dem die Häresiarchen des sechzehnten Jahrhunderts von Gott gesandt zu sein vorgaben? —

Wohl fügt Hirscher bei, daß der Protestantismus diesen Kampf mehr durch bloßes Wegwerfen führte, und bei dieser polemischen Einseitigkeit positiven Irrthümern verfiel; während in der katholischen Kirche der Geist der neuen Zeit vielmehr von Innen aus neu zu gestalten und zu beleben suche. Aber wenn der Kampf, wie immer er geführt werde, der neuen Zeit und ihrem Geiste eigenthümlich ist; so folgt, daß er vormals, wenn auch hie und da, „weil es keine plötzlichen Uebergänge giebt", versucht, doch im allgemeinen nicht geführt wurde; daß also die Kirche und die Theologie im Mittelalter Despotie in Sachen des Glaubens, leere Werkheiligkeit, heidnisch-äußerlichen Cult, Buße ohne Sinnesänderung im Ganzen genommen duldete. Was ist aber dies anders als die Verläumdung,

welche die Protestanten von jeher im Munde geführt haben, deren Widerlegung aber Hirscher bei allen unseren Polemikern hätte finden können. Aber freilich ihm ist „die Dürre der auf die Reformation gefolgten traurigen Polemik" eine „der Nachwirkungen der vergangenen Zeit, die nur dazu gedient haben, den Geist der neuen Zeit zu größerer Thätigkeit anzuregen".

651. Es ist nun allerdings sehr wahr, daß es auch in der katholischen Kirche ein Streben nach Reformen giebt, und ohne Zweifel sagt Hirscher von demselben mit Recht, daß es nicht auf bloßes Niederreißen und Wegwerfen, sondern vornehmlich auf Neubelebung und Verbesserung des Bestehenden gerichtet ist. Aber nicht dadurch allein unterscheiden sich die Reformbestrebungen des Katholizismus von jenen des Protestantismus, sondern auch und zuvörderst dadurch, daß sie von jenen ausgehen, die von Gott Beruf und Vollmacht haben. Wohl haben sich auch oftmals innerhalb der katholischen Kirche unberufene Reformatoren erhoben, solche nämlich, welche von den kirchlichen Oberhirten keine Sendung hatten, noch für das, was sie unternahmen, von ihnen die Genehmigung erhielten: aber eben deßhalb können auch ihre Versuche nicht Bestrebungen des Katholicismus genannt werden. Die wahren Reformen der katholischen Kirche finden wir vor allen in den Beschlüssen und Anordnungen des tridentinischen Kirchenrathes und vieler Provinzial- und Diözesan-Synoden, die vom selben Geiste geleitet wurden, in manchen Erlassen der Päbste, in den Bemühungen eines h. Carl von Borromeo und vieler anderen Hirten, die es sich wie er angelegen sein ließen, die Bestimmungen jener höchsten Behörden in's Werk zu setzen; wir finden sie in dem, was eine h. Theresia im Carmeliten-, ein h. Petrus von Alcantara im Franziskaner-Orden, was ein h. Vincenz von Paula und mehrere andere apostolische Männer für die Bildung der Geistlichkeit und die Verbreitung frommer Stiftungen und Vereine unter den Gläubigen wirkten. Dahingegen werden wir doch wohl nicht die Neuerungen, die ein Wessenberg oder gar ein Joseph II. einführten, ein Gioberti und Rosmini in Vorschlag brachten, die Beschlüsse der After-Synoden von Ems und Pistoja den Reformen des Katholicismus beizählen? Wenn die Kirche über diese und ähnliche Bestrebungen auch kein Urtheil gesprochen hätte; so genügte es, dieselben mit den oben er-

wähnten zu vergleichen, um einzusehen, daß sie unmöglich von demselben Geiste ausgehen konnten. Der Unterschied besteht aber gerade darin, daß diese den Ansichten der Protestanten und Rationalisten über die Kirchenzucht, das Bußwesen, den Gottesdienst, das Mönchthum und andere Institutionen der katholischen Kirche mehr oder weniger entsprechen, jene aber denselben schnurstracks entgegengesetzt sind. Hätte Hirscher namentlich den Beschlüssen der Synode von Pistoja und dem Urtheil der Kirche über dieselben[1]) seine Aufmerksamkeit schenken wollen; so würde er sich überzeugt haben, daß die Reformen, auf welche er in mehreren seiner Schriften dringt, und in dem Obigen deutlich genug hinweist, von der Kirche längst gerichtet waren, und sich nicht mehr wundern, daß man ihm eine Hinneigung zu jansenistischen Lehren habe vorwerfen können.

652. Nun müssen wir aber zum Schlusse noch auf den Grundgedanken Hirscher's über die Entwicklung des christlichen Geistes näher eingehen. Weil es theils eingerissene Mißbräuche, theils veränderte Zeitumstände sind, welche Reformen nothwendig machen; so kann es uns nicht befremden, daß nach einem Zeitalter, wie es für die Kirche das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert waren, und beim Eintritt in die neue Zeit das Bedürfniß nach Verbesserungen sich mächtig regte. Aber keinesweges können wir mit Hirscher seinen Ursprung und seine eigenthümliche Beschaffenheit daraus erklären, daß der Geist des Christenthums endlich zum Selbstbewußtsein erweckt, nicht mehr „im Gegensatze gegen das überbildete und üppige Heidenthum oder im Gegensatze gegen die jugendliche Rohheit und Gewalt der eingewanderten Völker, sondern von Gegensätzen unabhängig sein Wesen rein aus sich selbst zu entfalten strebe."

Wie jene Ansicht über den Mosaismus des Mittelalters, so können wir uns auch diese von der Entfaltung des christlichen Geistes wider und ohne Gegensätze aus der Denkweise der neueren Protestanten leicht erklären. Manche Erscheinungen des christlichen Lebens vermissen sie bei sich, und sind doch genöthigt, sie als groß und bewunderungswürdig anzuerkennen; viele Einrichtungen, Lehren und Gesetze unserer Kirche wollen sie nicht, und können doch nicht

---

1) Bulla „Auctorem fidei". — Denzinger Enchirid. CXV. p. 386. seqq.

läugnen, daß sie der Christenheit der vergangenen Jahrhunderte ehrwürdig waren. Mit Hülfe jener Theorie möchte nun der Beweis gelingen, daß nichtsdestoweniger die Protestanten den Geist des Christenthums noch vollkommener besäßen. Jene großartigen Wirkungen waren Folgen der Anstrengung dieses Geistes im Kampfe wider das Heidenthum, diese beschwerlichen Anstalten und Lebensregeln legte er dem noch unreifen Zöglinge auf: jetzt aber in sich selbst erstarkt, entfaltet er in ruhigem Wirken sein Wesen aus ihm selber. Was folgt? Nämlich daß nicht nur ohne Blutzeugen vor den Richtern und ohne Einsiedler in der Wüste, sondern auch ohne freiwillige Armuth, Keuschheit, Gehorsam in oder außer dem Kloster, ohne Fasten, vieles Gebet und Nachtwachen, ohne Beichte und Bußwerke, ohne regelmäßige Theilnahme am Gottesdienst, der Geist des Christenthums unter den Protestanten im gemüthlichen Stillleben seine schönsten Früchte hervorbringe. — Wir wollen hiermit nicht sagen, daß auch Hirscher ein so bequemes Christenthum bezwecke; wohl aber, daß er gut gethan hätte, jene Weise, die Geschichte des Christenthums zu betrachten, einer schärferen Prüfung zu unterwerfen.

653. Was kann es heißen, der Geist des Christenthums sei in der neuen Zeit zum Selbstbewußtsein erwacht, wenn nicht, in dieser Zeit habe man angefangen den Geist, das Wesen des Christenthums zu erkennen, und aus ihm die einzelnen sittlichen Lehren und Vorschriften, besonders aber die Tugenden ihrer Reinheit nach zu begreifen? Ist es ja auch dies, was Hirscher der Vorzeit in den stärksten Ausdrücken abspricht. Aber ließe sich denn jene Erwachung des christlichen Geistes zum Selbstbewußtsein, so wie er es versucht, erklären? Niemand wird doch läugnen, daß es dem Christen gerade im Kampfe wider Gegensätze klar wird, was sein Glaube von ihm fordert, was der Geist seiner Religion will und anstrebt. Wie soll es nun geschehen sein, daß die Kämpfe, welche die Christen der früheren Jahrhunderte bestanden, nicht in ihnen selbst, sondern erst in den Christen der neuen Zeit jenes Bewußtsein erzeugten? Selbst wenn hiezu eine geistige Bildung, die man dem Mittelalter absprechen könnte, erforderlich wäre; so würde doch dieser Grund nicht für die Christen der ersten Zeiten gelten. Aber es ist eben eine sehr verkehrte Meinung, daß nicht bloß eigentliche Rohheit, sondern auch der Mangel jener feineren Bildung, von welcher allein hier

die Rede sein kann, die volle und reine Erkenntniß des sittlichen Geistes unserer Religion verhindere.

654. Doch setzen wir den Fall, daß dieser Geist wirklich erst in neuerer Zeit erkannt worden, läßt sich dann von dieser Zeit behaupten, daß er in ihr sein Wesen, unabhängig von Gegensätzen d. h. ohne jene besonderen Hülfsmittel und Einrichtungen, welche einst die Gegensätze nöthig machten, entfalten könne? Nachdem der Geist des Christenthums in einem Menschen die Hindernisse, welche seiner Wirksamkeit entgegenstanden, glücklich besiegt hat; mag er zu einer gewissen friedlichen Herrschaft gelangen, in welcher manches, was ihm früher unentbehrlich war, aufhört zweckdienlich zu sein. Aber ist unsere Zeit einem solchen Christen zu vergleichen? Nur jener könnte es glauben, der in den Bewegungen unserer Zeit keine besonderen Gegensätze, die das Christenthum zu überwinden hätte, fände. Wäre es aber möglich, in der Beurtheilung der Zeit greller und gefährlicher zu irren?

Zu allen Zeiten waren die Sucht nach irdischem Besitzthum und sinnlichem Genuß, das Ringen nach Macht und Herrschaft, und die Ueberschätzung des menschlichen Wissens Gegensätze, wider welche der Geist des Christenthums zu kämpfen hatte: gewiß aber sind dieselben seit dem Beginn der neuen Zeit nur mächtiger geworden (n. 35.) Immer auch gab es Sektirer, welche der Kirche widerstanden, Aufrührer, welche sich gegen ihre Fürsten empörten; aber erst in der neuen Zeit ist die Läugnung der Kirche und ihres Ansehens zum ersten Grundsatze einer Irrlehre geworden, zu welcher sich viele Völker mit ihren Fürsten bekennen: erst in ihr ist die Gewalt der Unterthanen über die Herrscher als höchstes Gesetz aller Staatsordnung erklärt worden. Seit einem Jahrhunderte endlich wird mit wachsender Freiheit und immer größerem Erfolge das Ansehen des Christenthums und Gottes selber bekämpft. Oder läßt es sich läugnen, daß in der Gegenwart die große Mehrheit der Gelehrten zum vollen Unglauben hindrängt, und die Ungelehrten in Masse diesem Drange folgen? Wenn wir also im Heidenthum nicht den Götzendienst, sondern die Läugnung des einen wahren Gottes und der einen wahren Religion betrachten; so ist der Gegensatz, mit dem das Christenthum heute zu kämpfen hat, derselbe, der ihm bei seinem Ursprung entgegentrat: mit dem Unterschied, daß damals ein

überlebtes Heidenthum seiner Ausbreitung widerstand, und heute ein neu auflebendes Heidenthum es wieder auszurotten strebt.

655. Dies alles wird Hirscher selbst nicht läugnen: was folgt aber daraus für die Aufgabe der praktischen Theologie in unseren Tagen? Wie die theoretische Theologie seit dem Ursprung der neuen Häresien darauf bedacht sein mußte, die Glaubenspunkte überhaupt, insbesondere jedoch jene, welche sich auf die Kirche und ihre Vollmacht beziehen, aus dem göttlichen Worte zu begründen; in der Gegenwart aber nicht anders wie in den ersten Jahrhunderten genöthigt ist, sich vornehmlich mit der Apologetik des Christenthums zu befassen, und seine Grundwahrheiten, die Gottheit Christi, die Schöpfung und Erlösung der Welt wider den Unglauben zu vertheidigen, ohne deßhalb jene Polemik, welche die Rechte der Kirche schützt, zu vernachläßigen: also muß auch die Moral vor allem die Grundlehren der christlichen Heiligkeit und zwar in ihrer Verbindung mit den Geheimnissen des Glaubens erörtern; aber deßhalb nicht mit geringerer Sorgfalt auch alle jene Gesetze, Einrichtungen und Gebräuche, welche der katholischen Kirche eigen sind, wider die Angriffe der Protestanten schützen und empfehlen. Der Geist des Christenthums ist freilich, wie uns oben Hirscher sagte, nicht Zwang, Aeußerlichkeit, Mechanismus, sondern Freiheit, Innerlichkeit, Liebe und Leben aus Glauben; aber das Christenthum auf Erden ist auch nicht bloß der Geist des Christenthums, sondern dieser Geist in und mit seiner äußerlichen Erscheinung. Derselbe Geist Gottes, welcher in der Kirche das Leben des Glaubens und die Liebe mit ihrer Freiheit anfacht und erhält, hat sie auch gelehrt und bevollmächtigt, für ihre Darstellung und Wirksamkeit auf Erden eine äußerliche Ordnung zu schaffen und aufrecht zu erhalten. Und eben darum, weil das äußere Leben der Kirche eine Offenbarung ihres inneren, d. i. des christlichen Geistes ist; wird es von den heutigen Rationalisten nicht weniger als von den ehemaligen Protestanten bekämpft. Der Mensch wird zur Leiche, wenn der Geist aus ihm entweicht; aber der Geist auch wird, wenn der Leib zerstört ist, unfähig, auf Erden zu erscheinen und zu wirken. —

Die christliche Sittenlehre hat also in unsern Tagen vorerst allerdings dahin zu wirken, daß der Mensch sich Gott, seinem Schöpfer und Herrn unterwerfe; daß er seine Sündhaftigkeit anerkenne

und durch wahren Bußgeist Heil im Erlöser suche; daß er seinen Beruf zum ewigen Leben würdige, die Güter des zeitlichen Lebens aber geringschätze; daß er auf Erden mit Gott verkehre, und nach dem Beispiele und im Geiste Christi in allen Tugenden sich übe: aber sie hat nicht weniger darauf zu dringen, daß er nach eben diesem Beispiele und in eben diesem Geiste sich der Gewalt, die von Gott angeordnet ist, unterwerfe; sie hat die kirchliche Zucht in ihrem ganzen Umfange, namentlich auch das Bußwesen und die Gesetze über die regelmäßige Theilnahme am Gottesdienst und den Empfang der Sakramente, sie hat die Formen des Gottesdienstes und die heiligen Gebräuche, sie hat die Gelübde und die Ordensstände, den Cölibat der Geistlichkeit, die frommen Vereine der Gläubigen, die Wallfahrten und feierlichen Bittgänge, die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder, die Fasten und körperlichen Bußübungen, kurz das ganze äußere Leben der Kirche aus ihrem Geiste zu erklären, zu rechtfertigen, zu empfehlen. Hindert das, vor Mißbrauch und Ausartung zu warnen? — Wenn aber dieses äußere Leben der Kirche mehr oder weniger der Veränderung unterliegt: so muß der christliche Sittenlehrer sich erinnern, daß es nicht sowohl sein Beruf ist, auf Verbesserungen, die er ausgedacht hat, zu dringen, als jene, welche die Hirten der Kirche anordnen, zu fördern. Ueber alle die Gegenstände, die wir erwähnten, hat der tridentinische Kirchenrath, haben in späteren Erlassen die Päbste, haben Synoden, die von diesen bestätigt wurden, vieles verordnet; auf sie beziehen sich so manche Satzungen, Regeln und Anleitungen, die von heiligen Männern entworfen und von der Kirche ausdrücklich genehmigt und empfohlen wurden. Dahin also wende sich der Morallehrer: denn nie wird er sicherer sein, dem Geiste des Christenthums zu dienen, als wenn er an die Kirche, die heilige, von Gott erleuchtete, sich anschließt. —

IV.

Von dem Fortschritt der speculativen Theologie, den Günther behauptet.

656. Schärfer als irgend jemand hat Günther behauptet, daß der Denkgeist erst in der neuen Wissenschaft sich seiner selbst

bewußt geworden. Auch er leitete daraus jenes in ihr herrschende Bestreben her, den Grund und die Bedingungen aller Gewißheit zu erforschen; zu dem häßlichen Irrthum jedoch, daß der Denker in solcher Forschung nicht blos vom methodischen, sondern auch vom wirklichen Zweifel ausgehen, oder zu diesem übergehen könne, ließ er sich nicht verleiten. Dahingegen hat eine andere seiner Lehren, die hieher gehört, großes Aufsehen erregt. Günther redet nämlich von einer Weltkirche, welche nach längerer oder kürzerer Zeit die Gläubigen der verschiedenen Bekenntnisse in sich vereinigen werde. Diese Vereinigung aber soll dadurch zu Stande kommen, daß „von Katholiken und Protestanten eine Richtung zur wahren Mitte zwischen zwei Extremen eingeschlagen werde“[1]). —

Manche, die eine ähnliche Sprache führen, wollen sagen, daß von den Lehrpunkten der katholischen Kirche, welche die Protestanten läugnen, diese einige annehmen, die Katholiken andere aufgeben, und man sich in gleicher Weise hinsichtlich der Kirchenzucht und Kirchenordnung einander nähern müsse. Nicht eben so will Günther verstanden werden: bei ihm hängt alles von einem Punkte ab. Jene beiden Extreme sind ihm: „Kirche ohne freie Wissenschaft, und freie Wissenschaft ohne Auctorität der Kirche“[2]). Der menschliche Geist hat das unveräußerliche Recht, wie die erste Offenbarung in der Schöpfung, so die zweite in der Erlösung frei zu durchforschen; der lehrenden Kirche aber steht es zu, über Wahrheit und Unwahrheit der Ergebnisse dieser Forschung zu entscheiden. Jenes Recht des denkenden Geistes wurde in der alten Kirche seit Constantin verkannt; indem man das Wort des Herrn: „Lasset beides wachsen bis zur Zeit der Ernte“ nicht beachtend, mit der Lehrvollmacht eine Zwangsgewalt verband. Dadurch aber, daß in solcher Weise „die lehrende Kirche in der Verwaltung ihres Amtes die ihr vom Herrn angewiesenen Schranken übertrat; rief sie in der hörenden das andere Extrem hervor.“ Die Reformatoren begnügten sich nicht, das angestammte Recht der freien Forschung zu fordern; sie verwarfen zugleich „das Richteramt der Kirche in Sachen des Glaubens.“ Die rechte Mitte also besteht darin, daß von den Katholiken

---

1) Lydia. 1850. S. 116. 192. — Eur. u. Her. S. 327.
2) Vorsch. Bd. 2. S. 504. — Vergl. Lydia. 1850. S. 192.

die Freiheit der Wissenschaft, und von den Protestanten das Ansehen der lehrenden Kirche anerkannt werde [1]).

Jene Extreme hatten aber nach Günther beide in der ehemaligen Weltanschauung, welche mehr oder weniger pantheistisch war, ihren Grund. Ist also einmal aus dem Selbstbewußtsein das richtige Verhältniß des Geistes zur Natur, und alles geschaffenen Seins zum göttlichen erkannt; so wird es nicht mehr schwer sein, auch die zwischen den Extremen in der Mitte liegende Wahrheit zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Wie nämlich der Geist einerseits aus der Selbstständigkeit des Seins, das ihm der Natur gegenüber eigen ist, das ihm angestammte Recht zur freien Forschung erschließt; so muß er auch in der Bedingtheit seines Seins den Grund finden, weßhalb er einer von Gott gesetzten Lehrgewalt unterworfen sei. — Ferner ist ihm durch jenes wichtige Verständniß seiner selbst und der Schöpfung zugleich der Schlüssel zum Verständniß des Christenthums gegeben. Es wird also nun die Wissenschaft der Vernunft der Wissenschaft des Glaubens ebenbürtig erscheinen, ihr aber auch das Zeugniß nicht mehr schuldig bleiben; und so, (— wenn alle Glaubenswahrheiten als Vernunftwahrheiten anerkannt sind —) „der alte Hader zwischen der Kirche und Schule, zwischen Offenbarung und Vernunft beigelegt werden.“ „Der Friede zwischen den beiden Gedankenmächten, Philosophie und Theologie, wird dann auch den Frieden zwischen den Kirchen, den Glaubensmächten zur Folge haben [2]).

657. Um Günther wider die Anklagen, welche diese seine Lehre hervorgerufen hat, zu rechtfertigen, haben seine Schüler behauptet, was er von der unrechtmäßigen Zwangsgewalt sage, sei von mißbräuchlichen Maßregeln, zu welchen sich die Träger der kirchlichen Gewalt hätten verleiten lassen, zu verstehen; und ebenso lege Günther nicht der Kirche, sondern den Theologen in der Kirche zur Last, das Recht der freien Forschung mißkannt zu haben [3]). — Aus

---

1) Vorsch. Bd. 2. S. 516. — Lydia. 1849. S. 35 ff. S. 300. 307.

2) Lydia. 1849. S. 136. — 1850. S. 113. 190. 286. Vorsch. Bd. 1. S. 393.

3) Knoodt, Günther u. Clemens III. S. 273 ff. Baltzer. Neue Br. I. S. 16 ff.

mehr als einem Grunde müssen wir diese Entschuldigung ungenügend finden; doch ist hier nicht der Ort, in die Untersuchung über die kirchliche Gewalt und deren Ausübung einzugehen. Was unsere Frage über den Fortschritt der Wissenschaft betrifft, so kann über Günther's Ansicht kein Zweifel sein. Er behauptet durch dieselbe, daß die katholische Vorzeit in Unwissenheit der angestammten Rechte des Menschen war, und deßhalb Mißgriffe von der größten Bedeutung theils begieng, theils duldete; daß aber von nun an diese Rechte nicht mehr streitig gemacht werden können. — Dies möchte nun auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaft durchaus jene Sprache zu sein scheinen, womit man seit einem Jahrhundert die Völker zur Umwälzung der Staaten aufreizt: „die Würde und die Rechte des frei gebornen Menschen seien bis anhin nicht bekannt gewesen." Allein Günther klagt ebenso wohl die Protestanten an, die Beschränkung jener Rechte des Geistes verkannt, und deßhalb sich wegen der Mißbräuche der hierarchischen Gewalt wider das rechtmäßige Ansehen der Kirche empört zu haben. Darin ist also seine Lehre von jener der Revolution allerdings verschieden. Dies jedoch bleibt, daß nach ihm die gesammte Christenheit, Rechtgläubige wie Irrgläubige, bis zur Zeit die wahre Natur des Menschen, und darum auch die in ihr wurzelnden Rechte und Pflichten nicht erkannten, deßhalb sich wider diese und wider jene vielfach versündigten, und gegenseitig bekämpften und verfolgten; daß sie aber jetzt durch die neue Philosophie aufgeklärt, und zum reuigen Bekenntniß der ehemaligen Fehltritte gebracht werden sollen, was denn ihre Vereinigung zu einer Weltkirche, worin der Friede herrsche, zur Folge haben wird. — Das heißt nun doch wohl alles überbieten, was je, um den Fortschritt der Wissenschaft anzupreisen, unter gläubigen Katholiken gesagt worden ist.

658. Indessen brauchen wir, um diese Behauptungen oder Verheißungen zu würdigen, in keine neue Untersuchung einzugehen; es genügt, einige schon behandelte Punkte in Erinnerung zu bringen. Die Philosophie der Vorzeit vertheidigend haben wir gezeigt, daß die alte Wissenschaft längst mit der größten Klarheit und Bestimmtheit als den wesentlichen Vorzug des Geistes die Freiheit des Seins von aller Materialität erkannt, und in ihr den Grund sowohl des Selbstbewußtseins und alles höheren Erkennens, als auch der Wil-

lensfreiheit gefunden hatte. Auch werden sich unsere Leser überzeugt haben, daß nicht nur ihre Lehre vom Menschen, von Gott und der Schöpfung, sondern ganz besonders auch ihre ersten metaphysischen Grundsätze vom Sein und seinen höchsten Bestimmungen der pantheistischen Speculation auf das schärfste entgegengesetzt sind; daß hingegen gerade Günther durch die Annahme der sich individualisirenden Natursubstanz, und der Identität des Seins und Denkens verhindert wurde, sich von jener Speculation, so sehr er sie sonst auch zu bekämpfen suchte, ganz frei zu erhalten. — Was aber die Freiheit der Forschung, durch deren Anerkennung Günther eine so heilsame Umwandlung der ganzen Menschheit erwartet, betrifft; so haben wir in diesen Abhandlungen über Glauben und Wissen gefunden, daß das Recht, den Inhalt des Glaubens zu durchforschen, um seine innere Vernünftigkeit zu erkennen, von jeher in der Kirche anerkannt und ausgeübt wurde, das Recht aber, alle Wahrheiten des Glaubens als Wahrheiten der Vernunft zu behandeln, und aus der Schöpfung in strengen Folgerungen herzuleiten, nicht beansprucht werden kann, ohne die Lehre der Offenbarung von den Geheimnissen und der übernatürlichen Ordnung überhaupt, also das innerste Wesen des Christenthums zu läugnen.

659. Aber dürfen wir nun deßhalb in den eben berührten Punkten keinerlei Fortschritt der Wissenschaft in unsern Tagen erwarten? Das folgt keinesweges. Günther irrte sehr, als er behauptete, daß die alte Zeit in das Objekt vertieft, noch nicht darauf bedacht gewesen sei, im Subject den Grund und die Gesetze des gewissen Erkennens zu erforschen. Aber dies hindert nicht, daß die Lehre von der Gewißheit und dem Erkennen überhaupt, wie auch die mit ihr verbundene Wissenschaft des Geistes durch Benutzung und durch Widerlegung neuerer Ansichten vielfach ausgebildet werden könne. Dasselbe gilt von den dieser Erkenntnißlehre entsprechenden theologischen Fragen, womit wir uns eben jetzt beschäftigt haben. Wenn ferner im Kampfe wider die Protestanten und Jansenisten die positive Theologie unläugbare Fortschritte gemacht hat; so dürfen wir hoffen, daß die speculative Theologie nicht minder im Kampfe wider die Rationalisten und Pantheisten gewinnen werde. Diese haben sich viel bemüht, die Geheimnisse des Glaubens nicht etwa bloß als rein philosophische Wahrheiten zu behandeln, sondern auch

mit philosophischen Irrthümern in Einklang zu bringen. Ihnen gegenüber hat also die katholische Speculation ein Doppeltes zu leisten. Sie muß den wahren Gehalt der christlichen Wahrheiten beleuchten, und die Deutungen, durch die man sie entstellt hat, vernichten. Sodann aber hat sie den Beweis zu führen, daß dieselben, in dieser ihrer Reinheit aufgefaßt, mit den Grundsätzen jener Philosophie, welche sie gewaltsam in ihr Gebiet hat ziehen wollen, in ebenso grellem Widerspruch, als mit den Grundsätzen der wahren Philosophie in Einklang sind. Je mehr geistige Kräfte aber und mit je größerem Erfolge sie wider die Wahrheit thätig waren und sind; desto mehr muß die der Wahrheit ergebene Wissenschaft in solchem Kampfe erstarken. — Wenn wir es also, damit dieser Kampf siegreich geführt werde, allerdings für eine unerläßliche Bedingung halten, zu der verlassenen Wissenschaft der katholischen Vorzeit uns zurückzuwenden, und an ihren Grundsätzen festzuhalten; so muthen wir deßhalb den Gelehrten unserer Tage nicht zu, nur längst Gewußtes und Gesagtes zu wiederholen, oder — wie einer unserer Gegner in der ihm geläufigen Sprache sagt — wiederzukauen.

660. Zum Schlusse noch eine Bemerkung über jene Hoffnung Günther's, daß die Irrgläubigen und Ungläubigen der Gegenwart durch die Anerkennung der freien Forschung, wie er sie versteht, für die katholische Wahrheit würden zu gewinnen sein. Er hofft dies deßhalb, weil durch solche Anerkennung ausgesprochen werde, daß die Religion Jesu Christi nicht da sei, um die Offenbarung in der Schöpfung zu ergänzen, sondern das Menschengeschlecht von seinem sittlichen Verfalle wieder aufzurichten [1]). Das heißt also so viel, als: es werde dann von jenen Denkern nicht mehr gefordert, als geoffenbarte Wahrheit zu glauben, was sie nicht begreifen können,

---

1) Gottes Offenbarung in der h. Schrift ist von nun an — (da die Autonomie des freien Geistes in der Idee zur Anerkennung gebracht worden) — erkannt als eine, die nicht da ist, um seiner primitiven Offenbarung in der Schöpfung des Weltganzen, ergänzend in der Menschwerdung des ewigen Wortes zu Hilfe zu kommen, wohl aber um dem im Urmenschen gefallenen Geschlechte die sittliche Restauration möglich zu machen; wodurch zugleich der alte Hader zwischen der Kirche und der Schule, zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen fundamental beigelegt erscheint.

Vorsch. Bd. 1. S. 393.

sondern nur Erlösung von der Sünde durch Christus zu suchen. — Allein, wie wir der Erlösung nicht bloß bedürfen, um zu der Sittlichkeit, welche in unserer vernünftigen Natur ihren Grund hat, zurückgeführt, sondern vornehmlich, um jener Gemeinschaft mit Gott, durch welche der Mensch ursprünglich über seine Natur erhoben war, wieder theilhaftig zu werden: also bedürfen wir auch der Offenbarung nicht allein, um die Wahrheiten, welche auch die Vernunft in der Schöpfung finden kann, besser und leichter zu erfassen, sondern vorzüglich, um jene zu erkennen, die in Gott verborgen sind, und auch den ersten Menschen nur durch den Geist Gottes kund werden konnten. Darum hat denn auch die Religion Jesu Christi zu allen Zeiten nicht minder gefordert, daß wir mit Unterwerfung unseres Verstandes Belehrung durch das göttliche Wort, als daß wir mit Zerknirschung und Hingebung des Herzens Erlösuug durch die göttliche Gnade suchen; und vergeblich ist das Bemühen, jene mit dem Christenthum auszusöhnen, welche nicht ebensowohl die Geringheit ihrer Einsicht, als die Sündhaftigkeit ihres Herzens anerkennen wollen.

Wohl ist es billig und dem Geiste des Evangeliums gemäß, denen, welche zu demselben zu bekehren sind, keine ungebührlichen Lasten aufzulegen; aber die Pflicht, den ganzen Menschen Gottes Ansehen zu unterwerfen, und die Vernunft mit ihrem Denken in den Gehorsam gegen Christus gefangen zu geben (2 Kor. 10, 5.), kann ganz gewiß niemand erlassen werden. Ebendort, wo unser Heiland sein Joch süß und seine Bürde leicht nennt, preist er den Vater, daß er den Kleinen geoffenbart, was er den Weisen und Klugen verborgen habe. Wer nicht wie diese Kleinen werden will, und es verschmäht, was er durch eigenes Denken vom Vater nicht erkennen kann, durch die Offenbarung des Sohnes zu lernen; wird nie bei diesem Ruhe für seine Seele finden. (Math. 11.) — Auch kein Friede auf Erden ist ohne diese Unterwürfigkeit zu hoffen. So lange in den Weisen dieser Welt jener Hochmuth herrscht, der keine Geheimnisse will; wird der Kampf zwischen der Wissenschaft dieser Welt und der Wissenschaft des Glaubens fortdauern. Und wie anders? Der Erlöser war zwar als Friedensfürst verheißen: dennoch sprach er: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ (Math. 10, 34.). Wer also zu ihm hält, wird

dieses Schwertes immer bedürfen. — Auch der Apostel strebte allen alles zu werden, um alle für Christus zu gewinnen: aber er hörte deßhalb nie auf, „das Wort vom Kreuze," dessentwegen er selbst der Welt ein Gekreuzigter, ein Gegenstand der Verachtung und Verhöhnung war, zu verkündigen. Und welches war dies Wort vom Kreuze? Er selbst sagt es uns: „Die geheimnißvolle, in Gott verborgene Weisheit," welche „die Fürsten dieser Welt nicht erkannten," und nicht erkennen konnten, weil sie nur „der Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, offenbart." (1. Kor. 1, 1E. 2, 6 folg.) — So müssen denn auch wir unumwunden gestehen, daß wir zu den Geringen und Kleinen gehören, die dem Geiste Gottes glauben, was keine menschliche Vernunft beweist, und kein menschlicher Verstand begreift, und müssen gefaßt sein, deßhalb mit dem Apostel von den Weisen dieser Welt verachtet zu werden. Aber darum haben wir im Kampfe mit ihnen nicht zu bangen. Es sind uns von Gott kräftige Waffen gegeben, um, was sie wider sein Wort aussinnen, zu nichte und all ihren Hochmuth zu Schanden zu machen. (2. Kor. 10, 4—5.) Denn so wenig der menschliche Geist in sich selbst Licht hat, die Geheimnisse Gottes zu erschauen; so wenig ist es ihm gegeben, die von Gott geoffenbarte Wahrheit ungestraft zu bemäkeln.

Und hat nicht die göttliche Vorsehung selbst uns kundgethan, wie wir in dieser unserer Zeit zu kämpfen haben? Welche Wahrheit liegt der außerkirchlichen Wissenschaft ferner, welche streitet mehr mit ihrem Geiste, als jene von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau, die uns den Heiland gebar? Und doch hat Gott gewollt, daß ihre Erhebung zum christlichen Dogma, welche seit Jahrhunderten erwartet war, gerade in unsern Tagen und mit so außerordentlicher Feier Statt finde. Nach Verlauf eines Jahrzehntes aber erhebt an dem diesem Geheimnisse gewidmeten Tage das Oberhaupt der Kirche von neuem seine Stimme, um ohne allen Rückhalt die Irrthümer des wider ihn und Christus tobenden Zeitgeistes zu verurtheilen. Wenn also je, so gilt heute das Wort des Herrn: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich;" — jedweder hat sich zu entscheiden. — Welches ist aber die große Wahrheit, die durch jene Verurtheilung der Irrthümer unserer Zeit so ernst und feierlich ausgesprochen wird? — Keine andere als diese: Gott hat durch seinen Sohn auf Erden eine übernatürliche Ordnung der Dinge gegründet, und er

will, daß ihr die Staaten und Völker sowohl als die Familien und Einzelnen, die Wissenschaft nicht weniger als das Thun und Lassen der Menschen unterworfen sei: denn Einer ist der Erlöser, durch den alle selig werden, aber Einer auch der Gebieter, dem alle unterworfen sein sollen, Jesus Christus, der Gekreuzigte. — So wird uns denn vom Stellvertreter Gottes auf Erden im Kampfe wider das neue Heidenthum die Fahne mit dem Worte vom Kreuze vorangetragen, und wir dürfen auch jetzt auf ihr die Verheißung lesen: In hoc signo vinces.

A. Z. G. E. G.

Inhalt.

Fünfte Abhandlung.

Von der Wissenschaft des Glaubens (oder der Theologie).

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Seite

Viertes Hauptstück.

Fünftes Hauptstück.

Sechste Abhandlung.

Erstes Hauptstück.

Seite

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

nunft und Verstand und endlich auch von dem Streite über Realismus und Nominalismus ausführlich die Rede. — In der zweiten Abtheilung beschäftigt sich der Verfasser mit jenen Fragen, durch deren Beantwortung die Grundlage der Philosophie bestimmt wird; handelt demnach zuerst von der Gewißheit, ihrem Grunde und ihrer Norm, um die Lehren der Vorzeit wider die Schule Bonald's zu vertheidigen; sodann erörtert er die Lehre der Scholastik von den Principien, der Weise, in welcher sie erkannt worden, und ihrem metaphysischen Gehalt, vornehmlich um den Gegensatz, welchen sie mit der kantischen Philosophie bildet, in's Licht zu stellen; endlich untersucht er die große Frage über die Methode der Speculation, um die analytisch-synthetische Methode der Scholastik wider die reinsynthetische neuerer Philosophen und insbesondere der Ontologisten zu rechtfertigen. — Weil man sich aber nicht begnügt hat, der Philosophie der christlichen Vorzeit Mängel in der Bestimmung ihrer Grundlage vorzurücken, sondern sie überdies beschuldigt hat, die allerunchristlichsten Irrthümer, wenn auch nicht geradezu gelehrt, so doch durch ihre Speculation begünstigt zu haben; so werden in der letzten Abtheilung jene Wahrheiten besprochen, auf welche sich diese Anklage bezieht, und deßhalb die wichtigsten Lehrpunkte der Ontologie, Naturphilosophie, Anthropologie und Theodize behandelt.

Wer mit einigen Vorkenntnissen „die Philosophie der Vorzeit" zu lesen beginnt, wird vom Verfasser nach und nach in die schwierigeren Fragen der Speculation eingeführt, und nach dem Studium dieses Werkes völlig ausgerüstet sein, in die Untersuchungen über die Theologie der Vorzeit mit Leichtigkeit einzugehen. Deshalb glaubt die Verlagshandlung, auf das Urtheil erfahrener Männer gestützt, dieses Werk auch ganz besonders den Studierenden empfehlen zu können.